إقبال ومحاولته التجديدية
في الميـــزان
دراســــة فلســـفية

دكتـــور

محمـــود ســـلامه

دار القرآن كراتشى

١٩٩٨

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

يلتقى الشعر والفلسفة عند محمد إقبال، فهو الشاعر والفيلسوف ورجل السياسة ، والمصلح الفكرى الذى درس فكر الغرب والشرق فى وقت كان الشرق فيه فى أمس الحاجة إلى المنهج الغربى ؛ ومن هنا كان فضل إقبال فى أن علم شباب المسلمين كيف يفكرون وكيف ينهضون بالعالم الإسلامى بحيث يصبح على قدم المساواة مع العالم الغربى.

لقد نظر إقبال إلى ماضى العالم الإسلامى وحاضره فامتلأ زهوا وحسرة فى آن واحد كان الزهو بتلك الأمجاد التى خلفها الأجداد ، والحسرة من الواقع المؤلم الذى يعيشه العالم الإسلامى فى الحاضر . فصمم على أن يبحث ويفتش ويتحسس مكمن الداء، وظل يرتد إلى الوراء فى بحثه حتى يصل إلى الخطأ الذى وقع فيه مفكرو الإسلام ذلك الخطأ الذى أخذ يتفاقم ويتضخم حتى كانت النتيجة هى مايعانى منه العالم الإسلامى اليوم.

والحق أننى أخذت بمحاولة إقبال هذه لأنه أراد أن يجمع فى العالم الإسلامى بين روحانية الشرق وعلم الغرب، ولم يقتحم المشكلة مرتعد الفرائض أمام كل ماهو غربى، بل واجه المشكلة بشجاعة ، ولم ير مايعيبه فى أن يحض شباب الإسلام على الأخذ بكل ماهو مفيد من علم الغرب وفى نفس الوقت كان حريصا على الاعتزاز بالذات الاسلامية التى هى الذات الإنسانية العالمية فى الوقت نفسه.

ولا أستبق النتائج ، ولا أصادر على المطلوب قبل أن يلمس القارئ بنفسه مافى هذا البحث من محاولة فلسفية لاستكناه ماتبناه إقبال من فكر ، وماسعى إلى تحقيقه من أهداف .

وقد جاءت هذه الدراسة فى خمسة فصول بحيث أمكن تغطية أفكار هذه العبقرية الفذة من عبقريات الإسلام فى العصر الحديث ، ولم تكن هذه الفصول الخمسة مكرسة لإضفاء قصائد المدح لهذا العلامة الفيلسوف ، بل كانت ذات طبيعة نقدية بحيث تصفق أمام النجاح ، وفى نفس الوقت توجه اللوم الرقيق أمام الاخفاق ، ولا عجب فلم يكن إقبال رسولا ولانبيا، ولكنه كان مفكرا مجتهدا لايبغى إلى الخير لأمته الإسلامية التى ملأ الدنيا غناء من أجلها يفرح لأفراحها ويبكى لإخفاقاتها وتخلفها .

وجاء الفصل الأول ليصور حياة إقبال وكان لابد من هذا التصوير ففكر الإنسان لاينفصل بحال عن ذاته وشخصيته ولذلك لم يأت هذا الفصل ليكون مجرد رصد الحياة الرجل رصدا تاريخيا ، بل كان محاولة للربط بين الشخصية وفكرها.

أما الفصل الثانى فقد تناول أزمة العالم الإسلامى فى زمن شاعرنا الفيلسوف ، وقد استطاع هذا الفصل أن يلمس كيف أن اقبال قد وضع يده على الداء. وتبين أن هذا الداء إنما يكمن فى المنهج والموضوع فى بعض جوانب الفكر الإسلامى . وقد ظل هذا الفصل فى صبر يتابع إقبالا فيما يذهب إليه، ومع ذلك فلم يتركه هكذا يقول مايحلو له ، بل كان ينبهه بين الحين والآخر إلى ماكان ينبغى له أن يقول .

وتناول الفصل الثالث ماأوقف إقبال كل نشاطه الفكرى عليه لكى يصله إلى مايحقق هدفه ،ونعنى بذلك اهتمامه بالتجربة الواقعية والتجربة الروحية، وقد حاول فى هذا المجال أن يجعل التجربتين متصلتين غير منفصلتين ولا عجب فالكون كله من نسق واحد هو الروح غير أن هذه الروح تتدرج بين الكثافة والرقة فالمادة روح والعالم الإنسانى روح والعالم الأعلى

روح ولا فرق بينها جميعا إلا فى الدرجة ، ولم ينج إقبال هذه المرة أيضا من بعض وجهات نظر الباحث التى قد لاتتفق معه .

ويجئ الفصل الرابع ليعالج الفكرة الجديرة بكل احترام عند إقبال ونعنى بها نظرته إلى الاسلام نظرة ديناميكية حركية ومن شان الدين الذى هذه صفته أن يظل فى ترق دائم وتطور فى وسائله لافى جوهره ، ومن هنا وضع إقبال يده على موطن الداء عندما آل مفكرو الإسلام فى القرون الخمسة الأخيرة إلى البيات وتخلوا عن الحركية الى هى سمة أساسية فى دينهم، غير أنه بعد أن نظر هذا التنظير الفذ اراد أن يبحث عن النماذج الواقعية فى عالمنا المعاصر ، فكان أن أخذ يلتمسها فى بعض البلاد الإسلامية التى أدارت ظهرها للإسلام نهائيا ، ومن هنا كان عتاب الباحث رفيقا به لأن هذه محاولة ولايمكن الحكم عليها الا بأنها مجرد محاولة.

أما الفصل الخامس فقد جاء باحثا فى الفكرة المركزية لدى إقبال تلك التى كرس لها كتاباته واشعاره وهى الذات الإسلامية، وأحسب أنه قد نجح فى مسعاه الى حد بعيد .

وفى النهاية لا أجد ما أقول، سوى أن ما أكتبه هنا لايعدو كونه محاولة هو الآخر، وربما صادفه التوفيق فيكون ذلك بفضل الله وتوفيقه ، وربما جانب التوفيق فيكون العيب من داخل الذات .

إقبال ومحاولته التجديدية

فـــى

الميـــــزان

الفصـــــل الأول

حيـــاة إقبـــال

النبـــــــــوءة :

رؤيا رآها الوالد (نور محمد) قبيل ولادة الوليدإقبال فحواها أنه رأى في نومه (طائرا) جميلا ، يحلق على ارتفاع منخفض فوق رءوس الجماهير المحتشدة الصاخبة ، وقد امتدت مئات الأذرع إلى أعلى محاولة الإمساك بالطائر الجميل ، والوالد يرقب الموقف في دهشة وإعجاب ، وتنتهي الرؤيا بسقوط ذلك الطائر الجميل في حجر الوالد صاحب هذا الحلم .

لم يحدث الوالد أحدا بهذه الرؤيا في إبانها ، لأنها ربما لم تكن تعني شيئا ما في نظره . كيف له – وهو الخياط الفقير – أن يؤول هذه الرؤيا؟ وأنى له أن يتطلع الى أن يكون تأويل هذا الطائر إبنا له ، ستضعه زوجه – الحامل – ، ربما تضع الأم أنثى ، وحتى لو توقع الوالد أن يكون المولود المنتظر ابنا ، فهل يمكن له أن يطمح أ ن يكون لهذا الابن شأن ، وهو الذى لايملك من آلات جلب الرزق سوى ألإبرة والخيط!.

لم يحدث الوالد أحدا بهذه الرؤيا ، إلا بعد أن بدأت مخايل النبوغ تعرب عن نفسها في هذا الغلام الصغير، وهو يقف علىأولى عتبات التعليم(١).

لاشك أن هذا الوالد كان يتمتع بقسط غير قليل ، من التقوى والورع ، وكان ذا ميل إلى التصوف والنسك ، على الأقل في السلوك ، دون العلم

---

(١) بالنسبة لقصة الرؤيا انظر :
Abdul Hakim , Khalifah: Iqbal, (In a History of Muslim Ophilosophy, ed. by M.M. Sharif, Karachi, 1983, pp. 1614-15.

بالنظريات فى هذا الميدان ، فقد روى عنه ولده إقبال قوله " لايتيسر فهم الكتاب الكريم حتى يتنزل على المؤمن كما تنزل على النبى"(١).

كان الوالد يصر على أن يكتفى الابن بتحصيل بعض المبادئ الدينية ، فى المسجد ليعرف أمر دينه فحسب ، ثم ينخرط ، بعد ذلك فى مهنة والده ، ليكون فيها عضده الأيمن يعينه على ملمات الحياة ، لولا أن قيض الله له بعض الرجال الأتقياء ، وهو (ميرحسن) الذى نصح الوالد بأن يمنح الولد فرصة مواصلة التعليم فى إحدى المدارس النظامية ، التى تسير فى تعليمها حسب المناهج البريطانية .(٢)

الجـــــذور:

ولد إقبال فى عام ١٢٨٩هـ/١٨٧٣م فى مدينة سيالكوت بالهند(٣) تلك المدينة التى كانت مهاجر الأسرة ، ولم تكن موطنها الأصلى . فقد هاجر الجد إليها من إقليم كشمير ، مع بدايات القرن الثالث عشر الهجرى ، التاسع عشر الميلادى.

أما الجذور البعيدة ، فإنها ترجع إلى أصول (برهمية) هندوسية ، وربما يكون ذلك من بين العوامل التى جعلت الأسرة أكثر تدينا ، لأن اعتناق دين جديد ، لاعن إكراه أو قسر قد يكون أكثر تغلغلا فى حنايا النفس مما لو كان هذا الشخص قد ورث هذا الدين عن آبائه وأجداده ،ومن ثم كان والده ذا

(1) Shiekh, M. Sa'eed, (Editor and Annotalor on) Iqbal's The Reconstruction of Religions Thought in Islam, Lahore, 1936, p. 201.

(2) Abdul- Hakim, Khalifah, Op. Cit., p. 1616.

(٣) قبل التقسيم بالطبع ،وهى الآن فى دولة (باكستان).

ميل نسكى تصوفى – كما ذكرنا – مما كان له أكبر الأثر فى حياة ولده إقبال فيما بعد . بل إن الأجداد – أثناء مقامهم فى كشمير – قد اتجه معظمهم إلى سلوك الطريق الصوفى ، حتى أن أحد هؤلاء الأجداد – وتختلف الروايات فى اسمه الحقيقى – لما اعتنق الإسلام ، سلك طريق التصوف وتنازل عن جميع أملاكه للفقراء.(١)

التعليـــــم :

ماكان لمحمد إقبال وأمثاله من أطفال سكان المستعمرات البريطانية أن يتوقعوا من المدارس التى أنشأها الاستعمار البريطانى سوى المعرفة المبدئية التى تؤهل الخريج للحصول على وظيفة حكومية تضمن له عيشا معقولا، إذ لم يكن لأمثال تلك المدارس من هدف إلا حشو أذهان تلاميذها ببعض المعارف التى لاتنجب نابغة ، ولا تعد فيلسوفا مصلحا . وهذا ا بالطبع شأن المدارس الاستعمارية التى لاتريد لأبناء الأمم المغلوبة أن يظهر من بينها نوابغ.

ويبدو أن القدوة الحقيقية لإقبال كانت ترتكز حول (ميرحسن) هذا الذى تولى توجيهه ورعايته ، حيث بدأ يغرس فيه البذور الأولى للتفتح والتفوق ، رغم ماتحمله برامج المدرسة من عوامل التثبيط . كان (ميرحسن) استاذا فى الكلية فى نفس البلد، حيث انتقل إليها إقبال ، بعد إتمامه الدراسة فى المدرسة الانجليزية السابقة . وكان ميرحسن معلما للغة العربية والفارسية ،

---

(١) معوض ، أحمد : إقبال – حياته وآثاره ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠، ص ١٨، ١٩.

ولم ينس إقبال فضل هذا الرجل إلى آخر حياته.([1]) حتى أنه ساوى بينه فى الحب والاحترام وبين والديه ، فقال فيه وكان من آل البيت: " إن .... حضرة آل المرتضى ، ستبقى أعتابها لى دوما مقدسة كالحرم ، فهى التى مكنت أنفاسها برعم أملى من أن يزدهر ويتفتح ،والتى نمى نورها الكريم ملكاتى النقدية".([2])

والحق أن (ميرحسن) كان ذا أثر بعيد فى حياة إقبال وفى روحه ، فقد كان هذا الرجل معجبا بالنبوغ ، ورأى من مخايل إقبال ، أنه سيكون نابغة. وكأنه كان يريد أن يرى نفسه فيه . ومن هنا بدأ ينفث فيه من روحه، وقد شعر إقبال من جانبه بهذا الشعور من (ميرحسن) ، ولذلك لم يجد إقبال أية فرصة سانحة إلا ويشيد بفضله. وقد حدث ذلك ، عندما أتم إقبال دراسته فى تلك الكلية الإنجليزية، فمنحته بريطانيا وسام(الفروسية) جزاء تفوقه فقال وهو يتسلم الوسام:" إن ميرحسن هو الأحق بهذا الوسام، لأنه صاحب الفضل على ، وله الأثر البعيد فى تفوقى هذا "([3]).

كانت المدرسة والكلية فى بلده (سيالكوت) . ولكنه شد الرحال إلى (لاهور) عاصمة إقليم البنجاب ، حيث التحق بكلية الحكومة ومن هذه الكلية، حصل على شهادة البكالوريوس فى الآداب (B.A.) بامتياز فى سنة ١٨٩٧ ، وكان تفوقه فى هذه الكلية فى الفلسفة واللغة العربية واللغة الإنجليزية. وقد

([1]) الندوى ، السيد أبوالحسن : روائع اقبال ، كراتشى ، مجلس نشريات إسلامى ، ط ٤، ١٤٠٣ ، ١٩٨٣، ص ٢١.

([2]) إقبال ، بانك درا ، ١٩٧٣، ص ٩٧ ، نقلا عن أحمد معوض، إقبال حياته وآثاره ، مرجع سابق ، ص ٣٥.

([3]) معوض أحمد : إقبال – حياته وآثاره ، مرجع سابق ، ص ٣٥.

واصل دراسته فى نفس الكلية ليحصل على درجة الماجستير فى الآداب (M.A.) فى سنة ١٨٩٩م . وكان فى أثناء حياته الجامعية مثالا للتفوق ، فقد كانت هذه الحياة حافلة بالجوائز والأوسمة.(١)

وقد كان وجود إقبال فى لاهور فرصة سانحة للتعرف على بعض الشخصيات التى كانت ذا أثر بعيد فى حياته الفكرية والأدبية ، كما مكنته الإقامة فى هذه المدينة من ذيوع صيته الأدبى ، ومعرفة الناس به شاعرا ذا موهبة فذة .

ومن أهم الشخصيات التى كان لها أكبر الأثر فى حياته ذلك المستشرق الانجليزى (سير توماس أرنولد) ذلك الرجل الذى تمتع بخبرة واسعة بالثقافة العربية الإسلامية ، وصاحب كتاب الدعوة إلى الإسلام (The Preaching of Islam) . والأستاذ السابق فى كلية (عليكرة) والأستاذ الحالى (فى عصر اقبال) فى كلية الحكومة .

ويبدو أن أرنولد قد حمل مسئولية ميرحسن التى قام بها فى المرحلة السابقة ، فأخذ على عاتقه رعاية إقبال وتوجيهه، وتشجيعه وقد ظلت هذه الرعاية ممتدة حتى بعد أن سافر إقبال إلى بريطانيا ، بل حتى بعد انتقاله من بريطانيا إلى ألمانيا – كما سيتضح فيما بعد .

والحق أن القارئ لكتاب هذا المستشرق " دعوة الاسلام " يجد مدى اعتداله فى حديثه عن طبيعة انتشار الإسلام فى آسيا وإفريقيا وشمالى القوقاز وغيرها من الأقاليم التى وصل إليها نور الإسلام ، فقد أثبت فى هذا الكتاب

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

أن الإسلام انتشر فى هذه الأماكن بالدعوة الصحيحة ، وليس بالقوة والعنف كما ذهب إلى ذلك غيره من بعض المستشرقين.([1])

ومن الشخصيات البارزة التى تعرف عليها إقبال فى لاهور ، وكانت ذات أثر كبير فى تشجيعه الأستاذ عبدالقادر المحامى ، الأديب وقاضى محكمة الاستئناف وعضو مجلس الهند ، ومنشئ أول مجلة علمية أدبية فى اللغة الأردية اسمها (المخزن). وقد نشرت هذه المجلة أولى قصائد إقبال فى سنة ١٩٠١م مما كان له الأثر البالغ فى تعريف الناس بهذا الشاعر الشاب.([2])

على أية حال فإن إقبالا قد عين مدرسا فى نفس الكلية التى تخرج فيها لتدريس اللغة العربية والفارسية ، والفلسفة. وقد اقترح عليه أستاذه أرنولد ضرورة إتمام دراسته فى أوربا .

وفعلا استطاع إقبال أن يحصل على إجازة من الكلية لمدة ثلاث سنوات ، وذلك بغية السفر الى بريطانيا لمواصلة الدراسة. وقد تم ذلك بالفعل فى عام ١٩٠٥.([3])

سافر إقبال إلى أوربا ،وفى عقله ووجدانه الفكرة الإسلامية (الإنسانية الواحدة والله الواحد) ، وهذه الفكرة هى أساس الثقافة الإسلامية التى أشربها

([1]) انظر : أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة وتعليق حسن ابراهيم حسن وآخرين ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، وبخصوص نفى انتشار الإسلام بحد السيف . أنظر مقدمة نيكلسون للكتاب المذكور ، ص ١٦.

([2]) الندوى ، السيد أبو الحسن : روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص ٢٢.

([3])AbdulHakim, Khalipah, Op. Cit, p. 1718.

من خلال أستاذه ومرشده (ميرحسن) فى سيالكوت ، كما كان متزودا بالأسلوب العلمى فى معالجة مشكلات الحياة ، الذى تعلمه من استاذه وصديقه (أرنولد)، كل ذلك بالإضافة إلى إيمانه بالقيم الشرقية ، ثم إقباله على النظام (التنظيم) فى شتى مناحى الحياة ذلك النظام الذى يقدسه الغربيون.([1])

التحق إقبال بجامعة (كمبريدج) حيث كان أستاذه أرنولد فى استقباله الذى لم يبخل عليه بالرعاية هناك ، ومن ثم كان هذا الرجل يجسد أمام ناظريه كل مافى الحضارة الغربية من (سمو ورفعة)([2]). ولذلك أقبل إقبال على الدرس بجد لايعرف الكلل ، حتى حصل من (كمبريدج) على شهادة تعادل الماجستير . ثم سافر إلى ألمانيا لمواصلة الدراسة بجامعة (مينشين)، إذا لم يكن فى الجامعة البريطانية دراسة للدكتوراه ، وقد سبقته إلى المانيا توصيات(أرنولد) إلى درجة أن تم إعفاؤه من اللغة الألمانية ، بحيث يسمح له بكتابة الرسالة باللغة الإنجليزية لأن جامعة(مينشين) كانت تشترط كتابة البحث بالألمانية ، أو اللاتينية، كما تم إعفاؤه من قضاء الفترة الزمنية المقررة للدراسة ، وقد حصل على درجة الدكتوراه من هناك ، وكان موضوع الرسالة " تطور الفلسفة فى إيران".([3])

([1]) Ibid. p. 1719.

([2]) معوض ، أحمد : إقبال ، مرجع سابق ، ص ٤٠.

([3]) هذا هو عنوان الترجمة العربية لهذه الرسالة ، أما العنوان الأصلى فهو :
Development of Metaphysics in Persia
وقد نشرت هذه الرسالة لأول مرة فى لندن فى سنة ١٩٠٨م . كما قام بترجمتها إلى العربية حسن محمود عبداللطيف ومحمد السعيد جمال الدين ، ونشرت بالقاهرة الدار الفنية، د.ت.

ولدى عودة إقبال إلى (لندن) أخذ فى مواصلة الدراسة ، وقد انتهت هذه الفترة الثانية لمقامه فى بريطانيا بحصوله على شهادة فى القانون والاقتصاد.([1])

ولم ينس إقبال فضل أستاذه (أرنولد) عندما نشر رسالته للدكتوراه فى كتاب ، حيث أهدى هذا الجهد إلى أستاذه المذكور سنة ١٩٠٨م ، وفى نفس العام عاد إقبال إلى بلاده.([2])

تعتبر دراسةإقبال فى أوربا فاصلا بين عهدين فى حياة إقبال العهد الأول يبدأ منذ أن وعى الدنيا وبداية خطواته الأولى فى طريق التعليم. وينتهى هذا العهد بحصوله على الدكتوراه وعودته إلى أرض وطنه . والعهد الثانى يبدأ بهذه العودة ويستمر إلى وفاته.

صحيح أن هذين العهدين قد يتداخلان فيما بينهما فى فترة وجوده فى أوربا ،وقراءاته فى الفكر الأوربى ، ومشاهداته للأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هناك ، مما جعله يلتفت الى الوراء حيث الشرق الإسلامى الذى يغط فى نوم عميق ، مع أنه يملك الروح المستترة التى لو قدر لها أن تنبعث من جديد ، لتغير الحال عما هو عليه من التردى .وجعله ينظر أمامه، إلى الغرب وماهو مقدم عليه من مصير محتوم، وقد جرفته المادة إلى هاوية لايعرف لها قرار ، بالرغم من وجود المسيحية التى ربما لو أصغت لها العقلية الأوربية لكان المستقبل مبشرا بالأمل ، ولكنه رأى أن ذلك غير مجد فى حالة الغرب فقد صمم على خوض الطريق إلى نهايته ، ومن ثم

([1]) معوض ، أحمد : اقبال ، مرجع سابق ، ص ٤١.

([2]) نفس المرجع ، نفس الصفحة.

فالغرب يبنى أعشاشه على أغصان واهية- كما قال هو فى بعض أشعاره.([1])

هذان العهدان يختلفان – إذن – فيما بينهما بالنسبة لفكر إقبال وآرائه الفلسفية كما يختلفان بالنسبة لشعره وإنتاجه الأدبى بوجه عام ، وقد انعكس ذلك كله على نشاطه السياسى والاجتماعى.

فقبل سفر إقبال إلى أوربا ، لم يكن شاعرا أو مفكرا يلتزم باتجاه سياسى أو بمبادئ حزب سياسى معين ، وكل ماهنالك ، أنه كان يعبر فى شعره عما يجيش بقلبه متحررا من أى قيد ، ودون التركيز على أى هدف ، أو أية رسالة محددة . فقد كان مثل غيره من شعراء الهند المسلمين وغير المسلمين ، كل ماينادى به هو الوطنية الإقليمية ، معبرا – شأن غيره – عن رغبة ملحة تجاه التحرر من ربقة الاستعمار البريطانى – كما يقول أحد الباحثين الباكستانيين –([2]) وإن كنا نستبعد فيه حتى هذا الاتجاه ، لأنه ليس من المعقول أن يتربى فى أحضان المدارس الانجليزية ، والكليات الانجليزية، وترحب به بريطانيا فى دارها ، وتشجعه كل هذا التشجيع وهو يهاجمها فىوطنه ، ولكن ثمت من حاول أن يجعل منه أسطورة لايستسيغها غير الخيال الطفولى.

أجل من المعقول أن يكون إقبال – كما يقول هذا الباحث – قد نظر إلى الجماهير فى شبه القارة الهندية – رغم اختلافها فىالانتماءات العرقية والدينية – على أنه من الممكن لها أن تذوب فى أمة واحدة ، ذات طابع أشبه

([1]) Abdul- Hakim, Khalifah, Op. Cit., p. 1720.

([2]) Ibid., p. 1721.

بالطابع الغربى ، وقد كان هذا هو النموذج المحتذى ، فى تلك الآونة بين كثير من المفكرين الهنود . ومن ثم فإنه اعتقد أنه من غير الممكن لهذه الجماهير أن تصل إلى أهدافها بتحقيق الاستقلال ،مالم تشعر بعمق الوحدة النفسية المؤسسة على الحب العام للوطن . ولذلك نراه يتوجه إلى الشعب الهندى أن يغير عبادة آلهته القديمة ، وأن يتوجه فى عبادته فقط للوطن([1]). وليس معنى ذلك أنه كان يطالب شتى الجماهير أن تتنكر لديانتها، بل إنه كان يطالبها أن تجعل هدفها الأسمى أمامها هو الأمة الهندية ، بحيث لاتعوقها انتماءاتها الدينية المختلفة ، أو أصولها العرقية المتنوعة عن تحقيق هدفها المنشود ، وهو تكوين الأمة الهندية.

أجل لقد انتهى هذا المقصد – عند إقبال – منذ أن وطئت قدماه أرض العالم الغربى ، ودراسته للفلسفة الغربية والثقافة الغربية وقد كان جل الذاهبين للدراسة فى الدول الغربية من الهنود ، ثم عادوا إلى بلادهم فى هذه الفترة بين رجلين: أحدهما عاد مفتونا بالثقافة الغربية ،يقلدها تقليدا تاما ، وثانيهما عاد مغرقا فىالوطنية الإقليمية يمجدها ويدعو إليها . ومن ثم فكلا الرجلين عاد بوجه غربى تماما لأن الأول عاد يريد تطبيق النموذج الغربى فى السلوك الاجتماعى والروحى على بلاد الهند، والثانى عاد وقد امتلأ قلبه بنموذج القومية التى كانت قد بدأت تؤتى ثمارها فى أوربا إبان تلك الفترة . وإن كان هذا الأخير لايتنكر لقيم الهند وتقاليدها القديمة فى المعتقد ، أو فى النظام الاجتماعى.

([1]) Ibid, p. 1722.

أما إقبال ، فقد كان مع غيره من القلائل الذين أدركوا الجانب العكسى من الحضارة الغربية . إذ لفت نظره مايعانيه الأسيويون والأفارقة من الاستغلال السياسى والاقتصادى الذى يمارسه الغربيون فى استعمارهم لهذه البلاد. كما أنه أدرك أن أوربا نفسها تسير نحو كارثة محققة ، بسبب الاتجاه المادى الجارف ، المنفصل تماما عن القيم الأخلاقية والروحية، فقد خلت الوطنيات الأوربية من رائحة مثل هذه القيم باعتمادها على القوة الباطشة فى سياساتها بعيدة كل البعد عن التعاليم السامية التى نادى بها المسيح عليه السلام. هذا بالإضافة إلى ماأحدثته مبادئ ميكيافللى (١٦٤٩-١٥٢٧م) من أنانية وعدم اهتمام بالأساليب النزيهة للوصول إلى الهدف ، حتى ولو كان نبيلا. كما أن هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م) قد وضع الأساس الفلسفى لعبادة الدولة، كل ذلك قد أدى إلى ظهور فلاسفة مثل نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠م) وتروتسكى (١٨٧٧-١٩٤٠م) اللذين يعزى إليهما الاعتقاد بقوة الإنسان المتفوق، أو الأمة المتفوقة . وهذا الاعتقاد قد أصبح الهدف النهائى للأفراد والأمم فى الغرب([1]).

درس إقبال كل ذلك ، عن كثب ، وتنبأ بمستقبل مظلم للحضارة الغربية، وقد تمثل ذلك فى قصائده التى نظمها فى أوربا ، وكان مضمون هذه القصائد إذ ذاك . أن الأمم الغربية تبنى أعشاشها على أغصان ضعيفة واهية، وأنها مقبلة على الانتحار الجماعى كما سبق .

لقد تنبأ كارليل (١٧٩٥-١٨٨١م) قبل إقبال بهذه النتيجة ذاتها ، وذلك فى وقت سابق على نشوب الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨م)

([1]) Ibid, p. 1723.

بخمسين سنة، إذ ذهب إلى القول بأنه إذا كانت بريطانيا مصرة على أن تسلك نفس الطريق الذى اختارته لنفسها ، فإنها ستخوض - حتما - فى مستنقع خلال خمسين عاما.([1])

ومن غرائب الصدف ، أن تكون الفترة التى قضاها إقبال فى أوربا (١٩٠٥-١٩٠٨) مواكبة على وجه التقريب للوقت الذى كان فيه شبنجلر (١٨٨٠-١٩٣٦م) معلما مغمورا فى إحدى المدارس ، عاكفا على كتابة البحث التاريخى العظيم ، عن قيام وسقوط الحضارات ، كل حضارة فى غضون الف عام ، وذلك فى رسالته (انهيار الغرب The Deciln of the West) التى نشرت بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى بوقت قصير.([2])

العودة إلى الوطن :

عاد إقبال إلى وطنه ، إذن ، فى سنة ١٩٠٨م/١٣٢٧هـ ، بنظرة لاشرقية ولاغربية . وقد انتهى إلى نتيجة مؤداها أن التقدم الغربى مادى خال من القيم الروحية والأخلاقية ، وأن الاتجاه فى الشرق الملئ بالتقوى والمعانى الروحية اتجاه معوق، وكل مافى الأمر مجرد ترديد أجوف للشعائر والطقوس الدينية الخالية من أى مضمون . ومن ثم فإنه رأى أن مملكة الروح ينبغى إعادة اكتشافها من خلال التناغم والتواؤم بين قوة الغرب المادية ، ورائحة الشرق الروحية .

([1]) Ibid, p. 1723- 24.

([2]) Ibid, p. 1724.

عاد إقبال إلى شبه القارة الهندية ، وفى جعبته ماحصله واستوعبه من أصول المنهجية العلمية فى أوربا، بالإضافة لفهمه فهما دقيقا لمختلف آراء فلاسفة الغرب ، قدماء ومحدثين ، غير أن هذين الجانبين لم يتجاوزا فى إقبال أكثر من كونهما مجرد آلة أو وسيلة فى الفهم ، ساعداه على سعة الأفق والدراية بالكون والإنسان والحياة. أما أخلاقه ومكونات شخصيته فلم يكونا محلا للمساومة ، ومن ثم لم ينتابهما أى ملمح من التغيير والتبديل، ولذلك نراه يقول للغربيين قبل مغادرته أوربا ، وذلك فى سنة ١٩٠٧م:" ياأهل الغرب ، إن أرض الله ليست دار تجارة، فذلك الذى يبدو لكم فضة أصيلة ، سرعان مايتضح أن عباره قليل القيمة ، ولسوف تنتحر حضارتكم بخنجرها، وأن عشا قد بنى على غصن ضعيف لا خلود أبدا له ".([1])

عاد إقبال إلى وطنه فى شوق ولهفة ، وبنفس الروح والتواضع الذى ترك به وطنه ، وبدأ العمل بالمحاماة سنة ١٩٠٨م ،وفى سنة ١٩٠٩م عين أستاذا للفلسفة فى كلية لاهور الحكومية ، ولكنه سرعان ماوجد نفسه غير قادر على الجمع بين العملين ، إلا أن الكلية من جانب ، والمحكمة من جانب آخر ، وافقتا على أن يجمع إقبال بين العمل بالتدريس ، والعمل بالمحاماة ، وعلى أساس أن تؤجل المحكمة القضايا الموكل فيها إقبال إلى مابعد الظهر ، حتى يكون قد فرغ من مهمته التعليمية، مما يدل على مدى تقدير القضاء والكلية لإمكاناته فى كلا المجالين . وقد استمر الوضع على هذه الحال طيلة عامين ونصف العام ، وهو يمارس عمله المزدوج ، حتى رأى أن يتفرغ للمحاماة. وهى المهنة التى استمر فى ممارستها حتى عام ١٩٣٤م وكانت

([1]) إقبال : بنك درا ، ١٩٧٣ ، ص ١٤١ ، نقلا عن أحمد معوض : محمد إقبال - حياته وآثاره- مرجع سابق ، ص ٥٦.

حجته فى هذا الاختيار أن العمل الحكومى - الجامعى - يعوقه عن التعبير عن الرأى الحر ، كما لايمكنه من الدفاع عن المظلومين.(١)

ونحسب أن هذه الفترة الى أصبح فيها مستقلا بعمله عن العمل الحكومى الذى كان تحت الإدارة الانجليزية ، أقول هذه الفترة كانت من أخصب فترات حياته. ففيها كانت قريحته تجود بأنفس أشعاره التى كرسها لخدمة آرائه الفلسفية ، وأفكاره التى حصلها من قراءاته شرقا وغربا .

خاض غمار الشعر كأداة لبث أفكاره وفلسفته التى تغيرت عن ذى قبل - كما أشرنا - فقد أدرك أن الوطنية الضيقة ليست سوى نزعة لكراهية الآخرين ، فضلا عما تحويه من صفة الأنانية ، كما أن القومية ليست سوى تعصب للعرق الذى ليس له معنى . أما الإنسانية ، على رحابتها وسعتها ، فقد كانت هدفه المنشود ، إذ أدرك أن الإسلام هو خير من يمثل هذا الاتجاه ، والدليل على ذلك أن أمة الإسلام ليس لها حدود زمانية أو مكانية - وكذلك الانسانية ليست بذات حدود زمانية أو مكانية.

ترددت هذه الأفكار كلها فى أشعاره التى استغرقت عدة دواوين ، وفى كتابه المشهور (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام) وفى رسائله ومكاتباته إلى أصدقائه فى الهند أو فى أوربا ، وكذلك فى محاضراته المتنوعة التى غطت الكثير من بقاع العالم .

---

(١) معوض ، أحمد : إقبال ، مرجع سابق ، ص ٥٨-٦١.

مشاركته فى الحياة العامة :

كان أول نشاط سياسى يشارك فيه إقبال وهو فى لندن عندما قام المسلمون فى الهند بتأسيس (حزب الرابطة الإسلامية) سنة ١٩٠٦ وذلك على إثر تأسيس (حزب المؤتمر القومى الهندى) فى ٢٨ ديسمبر ١٨٨٥م.

وقد أنشأ حزب الرابطة الإسلامية فرعا له فى لندن ، برئاسة أمير على ، واختير إقبال عضوا فى هذا الفرع ، فكان هذا أول نشاط سياسى له ، ولما عاد إقبال الى الوطن ١٩٠٨ انضم الى فرع هذا الحزب فى إقليم البنجاب.

على أن إقبالا كان يلتزم الخط الواقعى فى نشاطه السياسى غير خاضع للعواطف ، ولما كان هدفه هو خدمة المسلمين فى شبه القارة فكان عليه أن يعمل العمل الذى يجنبهم الأخطار التى تكون نتيجة للإندفاع الذى لاتحمد عقباه. ومن هنا فإن من نتائج الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨م) أن قرر الحلفاء إنهاء الخلافة العثمانية فكان لذلك رد فعل شامل ليس بين مسلمى الهند فقط ، بل بين الهنود غير المسلمين كذلك ، ومن ثم سارع المسلمون إلى إنشاء (حركة الخلافة) فى الهند ، بل إن بعض المسلمين فى الهند كونوا وفدا للسفر إلى تركيا لمناقشة الاتحاديين فى هذا الأمر.

وفى سنة ١٩٢٠ اختير إقبال عضوا فى اللجنة الإقليمية لحركة الخلافة فى البنجاب ، كما كان قد اختير فى ١٩١٩ رئيسا للجنة العلاقات العامة فى حزب (الرابطة الإسلامية) ومع ذلك لم يقبل هذا المنصب ، كما أنه استقال من عضويته فى لجنة الخلافة بعد بضعة شهور من اختياره عضوا

فيها. والسبب فى هذه الاستقالة الأخيرة أنه رأى فى تصرفات أعضاء هذه اللجنة من الأعمال المتهورة مايمكن أن يجر الشر على المسلمين فى شبه القارة . وكان رأيه فى حركة (عدم التعاون) التى انتشرت فى الهند فى سنة ١٩٢٠ لمقاومة الاستعمار البريطانى مقاومة سلبية ، أن عدم التعاون هذا لايجوز من الوجهة الدينية على الأقل، وفى اعتقادى أن هذاموقف غريب منه، اللهم إلا اذا كانت هناك بعض الأسباب التى تبرر هذا التصرف فى نظره .

وإذا كان إقبال قد وقف الموقف السابق من حركة الخلافة ، إلا أنه بكى زوال الخلافة بكاء مرا فى أشعاره ، وربما كان هذا منه سعيا وراء إيقاظ الشعور العام بين المسلمين من خلال الشعر الذى يلهب الحماسة فى النفوس أكثر من العمل الإيجابى الذى قد يعرض لمخاطر لايحسب لها حسابا . وقد عبر إقبال عن ذلك صراحة فى رسالة إلى أحد أصدقائه جاء فيها" إننى أفضل ألا أحضر أى اجتماع سياسى "([1])

ويبدو أن إقبالا كان بعيد النظر فى هذا الموقف الذى وقفه ، فقد بدأت المخاوف بين الجانبين المسلمين والهندوس تطفو على السطح " فالكثير من الهندوس لايثقون فى المسلمين،وهم يعتقدون أن(سوراج) الحكم الذاتى يعنى (راج) هندكة المسلمين ، لذا فهم يجادلون ، حتى يثبتوا أنه لو خرجت بريطانيا، فإن مسلمى الهند سوف يتجهون إلى القوى الإسلامية لبناءالامبراطورية الإسلامية بالهند ، ومن ناحية أخرى ، خشى المسلمون أن تخنقهم الأغلبية الهندية فى مجموعها، ولهذا فقد وجه الكثير من الهندوس

([1]) معوض ، أحمد : إقبال ، مرجع سابق ، ص ١٢٣-١٣٤.

الاتهامات إلى المسلمين من أنهم دعوا أمير الأفغان لغزو الهند سنة ١٩١٩..."([1]).

وقد برهنت الأحداث على تأكيد هذه المخاوف ، إذ حدثت حادثتان راح ضحيتهما الكثير من أرواح الجانبين .. الأولى حادثة (موبلا) في شمالى الهند ، فقد قام المسلمون هناك بالانقضاض على القوة البريطانية هناك وحررت المنطقة ، وأعلنوا الخلافة باسم الخليفة الملك (محمد حاجى)، وتطور الأمر باعتداء المسلمين علىالهندوس فأزهقوا كثيرا من الأرواح فى صفوفهم ، وقد سارعت القوات البريطانية إلى المنطقة ، ونجحت فى القضاء على هذه الحركة ، ونكلت بالمسلمين . والحادثة الثانية فى سنتى ١٩٢١ ، ١٩٢٢ بمناسبة احتفالات المسلمين بشهر المحرم دبر البوليس البريطانى خطة لاشعال الفتنة بين المسلمين والهندوس شملت مدنا عدة من مدن الهند، حيث استحر القتل بين الجانبين([2]).

وأخذت الأمور تتطور بسرعة، فقد ارتكب الهندوس مذابح متتابعةضد المسلمين ، مما جعل من المستحيل اقامة وحدة بين الطائفتين ، بل إن زعماء كليهما قد أعلنوا ذلك.([3])

ومع أن إقبالا قد نبذ فكرة (الخلافة) - على نحو ماسبق - فإنه كان يحمل فى قلبه شعورين يكادان يكونان متعارضين. الأول هو ترحيبه بما

([1]) إبراهيم ،سمير عبدالحميد : (إقبال) وديوان أرمغان حجاز - عصره ، فكره ، أدبه -ترجمة وتحليل الديوان ، لاهور ، ط ٢ ، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص ١١ .

([2]) المرجع السابق ، ص ١٢ .

([3]) المرجع السابق ، ص ١٤ .

ينادى به الأتراك من سعى إلى التقدم ولو على حساب المبادئ الإسلامية الثابتة ، كما سنرى فيما بعد، من خلال كتابه (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام) نجده فى أشعاره ، يوجه اللوم الشديد إلى هؤلاء الأتراك الذين يحاولون التحلل من مبادئ الإسلام يقول فى أحد أشعاره " لقد سمعت مزاعم الأتراك ، وهل هناك أحد يبلغهم رسالتى ؟ إنكم أيها الأتراك أخذتم جوار أوربا وصحبتها ، مع أنكم بفضل الإسلام، كنتم على مقربة من الكواكب والنجوم".(١)

بل إنه بالرغم من انسحابه من (لجنة الخلافة)فى الهند ، يبكى على سقوط الخلافة فى أشعاره أيضا إذ يقول:

إن العرب قد أحرقوا أنفسهم بنور المصطفى

وأشعلوا سراج المشرق المنطفئ

لكن تلك الخلافة قد ضلت الطريق

فقد علمت المسلمين فى – الأول – الملكية

* * *

إن الخلافة شاهد على مقامنا

أن الملكية كلها فكر وخداع

(١) إقبال : بال جبريل ،نقلا عن : سمير عبدالحميد إبراهيم ، المرجع السابق ، ص ٢٣.

أما الخلافة فهى حفظ للناموس الإلهى([1])

ولايمكن أن يعد هذا الموقف تناقضا ، وإن بدا متعارضا فى الظاهر لأن عاطفة الشاعر تجعل الخلافة حصن الإسلام ومعقله ، بينما كان واقع المسلمين فى عصره لايشجع علىإقامتها مرة ثانية ، خاصة أن أطماع بعض الزعامات الإسلامية نفسها كانت قد بدأت تطفو على سطح الأحداث ، بالرغم من تحالفات كثير من هذه الزعامات مع القوى التى عملت على تحطيم الخلافة ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإن أوضاع المسلمين فى الهند فى صراعهم مع الهندوس لم تكن تحت السيطرة الكاملة من أناس عقلاء ، ومن ثم فإن محاولات الزعماء فى المسلمين فىالهند فىهذا الاتجاه ،كانت محكومة بمحاذير كثيرة.

ولعل هذه الأوضاع هىالتى حدت بإقبال فىالعشرينات من هذا القرن أن يوجه جهوده الىميدان هام ، ربما يأتى ثماره خلال الأجيال القادمة، ونعنى بهذا الميدان . تكوين الرأى العام بين المسلمين حول فكرتين أولاهما : تذكير المسلمين عامة بما لهم من ماض مجيد ،ومسلمى الهند خاصة بعظمة تاريخ الدول الإسلامية المتتابعة فى الهند , وماكان لهامن أمجاد.

وثانيتهما رسم خطة محكمة – فى رأيه – لبناء المسلم المعاصر بناء قويا يرتكز على تقوية ذاته ، ثم الانتقال من هذه المرحلة الى تذويب هذه الذات الفردية فى غمار الذات الكبرى لمجتمع المسلمين كافة وبغير ذلك يكون العمل السياسى فى هذا الاتجاه أو ذاك ، مضيعة للوقت ، واستهلاك للطاقة ،

([1]) إقبال : أرمغان حجاز ، ص ٨٩ ، ٩٠ نقلا عن أحمد معوض ، إقبال ، مرجع سابق، ص ١٣٢.

وربما لايؤدى فى النهاية إلى نتجية مرتجاة . فلقد كان" هناك شئ واحد ، فى جملته، دفع (اقبال) الى تفكيره الإصلاحى ، هناك تخلف المسلمين عن السيطرة على الطبيعة والواقع. وفى القوة المادية والاقتصادية ، بجانب القوة الروحية الدافعة التى فى الإسلام. هناك الفهم الخاطئ من المسلمين للإسلام، نفذ اليهم بمخالطتهم لغيرهم ، وتمكن منهم بسبب ركودهم وتوقفهم فى تدبر معنى الإسلام ، هو فهمهم أن هذا العالم الطبيعى الذى نعيش فيه يجب أن ننصرف عنه ، وأن المادة شر يجب تجنبها. هناك الصوفية الإيرانية - كما يقول إقبال - هى التى أبعدت المسلمين عن حياة الإنسان المسيطر على الطبيعة والواقع".([1])

وقد أعرب إقبال نفسه عن الهدف الذى يسعى إليه فى وضوح حيث يقول " إن العبء الملقى على عاتق المسلم المعاصر هو عبء جد جسم ، يجب عليه أن يعيدالتفكير فى النسق الكلى للإسلام ، من غير أن ينفصل عن الماضى. ... والطريق المفتوح أمامنا هو الاقتراب من المعرفة الحديثة ، بموقف يتسم باحترام هذه المعرفة ، مع تمتع هذا الموقف بالاستقلالية ، وعلينا بعد ذلك أن نتذوق الإسلام فى ضوء هذه المعرفة ، حتى لو انتهى بنا المطاف إلى أن نختلف مع أسلافنا"([2]).

([1]) البهى ، محمد : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، القاهرة، مكتبة وهبة ، ط ١١ ، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥، ٣٣٤.

([2]) Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1987. pp. 77-78.

انظر الترجمة العربية : إقبال : تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود،القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ، ١٩٦٨، ص ١١١، ١١٢.

على أن إقبالا لم ينسحب من الحياة السياسية لبلاده انسحابا كاملا بل إن هذا الموقف السابق لم يكن منه إلا بسبب الظروف التى سبقت الإشارة إليها ، وهى تردد المسلمين بين الجامعة الإسلامية، وإحياء الخلافة، والاتحاد مع الهندوس فى دولة واحدة ، وعدم انضباط بعض الزعامات الإسلامية وسيطرة الغوغاء من الجانبين المسلم والهندوسى مما يصعب كبح جماح أى منهما. كل أولئك جعله ينسحب مؤقتا من معترك السياسة ، ولكن ماإن أجمع المسلمون فى الهند على تحقيق هدف واحد أقرب إلى المعقولية والواقعية، حتى سارع إقبال إلى المشاركة الإيجابية من جديد.

فقد ألح عليه اصدقاؤه فى سنة ١٩٢٦م أن يرشح نفسه فى انتخابات الجمعية التشريعية بإقليم البنجاب ، فاستجاب لهم وأيده الناخبون تأييداشبه إجماعى. وفى سنة ١٩٣٠ رأس اجتماعا لحزب الرابطة الإسلامية وفى هذا الاجتماع ألقى خطبة طويلة دعم فيها آراءه بحجج فلسفية واجتماعية وأخلاقية. وقد نبه الناس فيها إلى أن اتحاد المسلمين والهندوس عسير ، وأنه لاسبيل إلى ذلك إلا باعتراف متبادل بين الجانبين بحقوق الآخر ،وقال:" إن الفرق الاجتماعية ، والجماعات الدينية فى الهند لاتقبل التغاضى عن أشخاصها من أجل الوحدة الهندية، حتى ينشأ لها هذا الشعور الذى ينشئ الأمة . إن لهذا الشعور ثمنا يأبى أهل الهند أن يؤدوه ، فينبغى إذن ، ألا نلتمس اتحاد الهند فى محو الفوارق بين الجماعات ، بل نلتمسه فى الاعتراف باختلاف الجماعات والعمل للتعاون بينها".(١)

---

(١) إبراهيم، سمير عبدالحميد : إقبال ، مرجع سابق ، ص ٢٧.

كما تولى رئاسة اجتماع المؤتمر الإسلامى سنة ١٩٣٢ حيث قال فيه " لاريب أن الوطنية لهامكانها وأثرها فى حياة الإنسان الأخلاقية ،ولكن العبرة – فى الحقيقة – بإيمان الإنسان وثقافته وسننه التاريخية ، هذه هى فى رأيى الأشياء التى تستحق أن يعيش لها الإنسان ، ويموت من أجلها ، لابقعة الأرض التى اتصلت بها روح الإنسان اتفاقا"([1]).

وهذا النص الأخير يشى بالأفكار الأساسية التى آمن بها إقبال كما تمثل فى مشروعه التجديدى ، فقد كان ينظر الى الآمة الإسلامية على أنها ليست ذات حدود زمانية أو مكانية – على نحو ماسبق – أما الوطنية الضيقة فقد ارتبط بها الإنسان بالمصادفة – على حد قوله .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بالنسبة لمشاركة إقبال فى حياة بلاده السياسية ، بل إنه حضر مؤتمر المائدة المستديرة فى ثلاث دورات، ذلك المؤتمر الذى عقد فى لندن بدءا من عام ١٩٣١ للبحث عن حل لمشكلة شبه القارة الهندية.([2])

وهكذا ظل إقبال يناضل فى مختلف المحافل السياسية مدافعا عن حقوق المسلمين فى شبه القارة ، حتى تفتق ذهنه السياسى عن اقتراح بإقامة دولة خاصة بالمسلمين، وقد التقى فى هذه الفكرة مع القائد محمد على جناح الذى أصبح أول رئيس لدولة باكستان الإسلامية سنة ١٩٤٧م بالرغم من أن القدر لم يمهل إقبالا حتى يرى بعينيه قيام الدولة التى دعا إلى انشائها هو والمجموعة من الزعماء المسلمين الذين اجتمعوا على هذا الرأى.

([1]) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

([2]) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

ولذلك قال فى اجتماع حزب الرابطة الإسلامية سنة ١٩٣٠م الذى سبقت الإشارة اليه " ليست الوحدات فىالمجتمع الهندى وحدات إقليمية، كما هو الحال فى الدول الأوربية ، فالهند قارة، مجموعات بشرية من أجناس مختلفة ، وتصرفات كل هؤلاء الناس لايتحكم فيها وعىبجنس مشترك، وليس فى الاستطاعة تطبيق مبدأ الديمقراطية الأوربية فى الوقت الذى يعترف فيه بوجود جماعات طائفية ، وعلى هذا ، فإن طلب المسلمين بتأسيس هند مسلمة، داخل الهند ، مطلب له مايبرره تماما، وأنا شخصيا أحب أن أرى البنجاب ،وإقليم الحدود الشمالية الغربية والسند وبلوشستان ،وقد اندمجت فيما بينها ، وكونت دولة واحدة ، وسواء كانت هذه الدولة ، بحكومتها الخاصة ، داخل نطاق الامبراطورية أو خارجها ، فإن تكوين دولة إسلامية قوية، فى شمال غرب الهند يبدو لى أنه التعبير الأخير للمسلمين، والواجب علىالهندوس، ألايساورهم الخوف من أن خلق دولة إسلامية ، تتمتع باستقلال ذاتى يعنى ممارسة نوع من الحكم الدينى فى مثل هذه الدولة".([1])

كما كتب إلىالزعيم محمد على جناح عن تصوره لشكل هذه الدولة الإسلامية التى يقترحها قائلا :"... والاسلام لايرى فى قبول ديمقراطية اجتماعية تقوم فى صورة مناسبة ، وتتمشى مع مبادئه المشروعة شيئا جديدا، بل هو عودة إلى صفاء الإسلام الأصيل ،وعلى هذا فإن المشكلات الحديثة متعذر حلها على المسلمين ، ولكن حسب ماقلت سابقا ، فإنه ، إذا اردنا أن نيسر حلها على الطائفة المسلمة ، فإن من الضرورى أن نعيد توزيع البلاد ،

([1]) Pakistan Publication : Struggle for Independece (an artickle) p. 13
نقلا عن سمير عبدالحميد ابراهيم، إقبال ، مرجع سابق ، ص ٢٧، ٢٨.

وأن نقيم دولة أو أكثر من دولة إسلامية بأغلبية مطلقة"([1]) ولـم يقتصـر جهده في الدعوة إلى إقامة دولة إسلامية فى شبه القارة الهندية عند حـد حديثـه أمـام إخوانه فى بلده ، أومع زميله فى الكفاح بل إنه تخطى ذلك الى مخاطبة الدولة المستعمرة للهند وذلك فى بلادها فقد خطب فى مجلس العمـوم البريطـانى فـى ١٥ ديسمبر سنة ١٩٣٢ قائلا، " إن تشـكيل دولـة إسـلامية مستقلة ضـرورى لحل المشكلات القائمة، ولو أن هذا القرار لايهدئ من جروح المسلمين بالـهند، لكنه ، فى اعتقادى حل ممكن ، وأتمنى أن تخمد الاضطرابات لو أنه تحقـق ، والإسلام لايعترف باختلاف نسل أو أصل ، بل ويعد كل البشر إخوة ، ونحـن فى الهند حوالى سبعين مليونا، ونريد أن نحفظ تراثنا وتاريخنا".([2])

كما تحدث عن ضرورة إقامة الدولة الإسـلامية ، علـى أرض محـددة المعالم فقال:" إن أمة لاتملك أرضا تسـتند إليهـا لاديـن لهـا ولاحضـارة ، وإن باكستان هى الحل الوحيـد للمشـاكل التـى يواجهـا المسـلمون فـى هـذه القـارة الهندية، وهى الحل الوحيد للمشكلة الاقتصادية".([3])

رحلاته خارج بلاده :

مـن الواضـح أن إقبـالا لـم يغـادر بـلاده قبـل رحلتـه التعليميـة إلــى بريطانيا. ومن ثم كانت هـذه أولـى الرحـلات ، وكـان ذلـك فـى سـنة ١٩٠٥م وأثناء وجوده فى بريطانيا للدراسة ، سافر إلـى ألمانيـا للحصـول علـى درجـة الدكتوراه، ففى ذلك الوقت لـم تكـن الدراسـة فـى (كمـبريدج) تشـمل مرحلـة

([1]) Iqbal Letters and Ritings of Iqbal pp. 15, 16.

نقلا عن سمير عبدالحميد ابراهيم، المرجع السابق ، ص ٢٨.

([2]) المرجع السابق ، ص ٢٨.

([3]) الندوى ، السيد أبو الحسن : روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص ١٠، ١١.

الدكتوراه ، ثم عاد إلى لندن مرة أخرى ليحصل على شهادة فى الاقتصاد والقانون.

وقد زار بريطانيا بعد ذلك ثلاث مرات لحضور مؤتمر المائدة المستديرة للبحث فى تقرير مصير الهند كإحدى المستعمرات البريطانية بدءا من سنة ١٩٣٠.

وقد مر بباريس أثناء إحدى الأسفار الثلاثة هذه ، وقد اجتمع بالفيلسوف الفرنسى (برجسون) الذى كان مريضا محتجبا لايستقبل أحدا من الزائرين ، ولكنه استثنى إقبالا من هذا المنع، وكان الحديث بينهما يدور حول المسائل الفلسفية ، والمبادئ الإسلامية التى لم يكن لبرجسون دراية بها، وقد تطرق الحديث بينهما إلى قضية الزمان وفلسفته فى الإسلام . ولما سمع من إقبال الحديث القدسى الذى يقول:" لاتسبو الدهر فأنا الدهر بيدى الأمر" هب من مجلسه فى دهشة ، وأخذ يذرغ الغرفة ذهابا وجيئة وهو يردد (أنبيكم قال ذلك!!).

وقد زار إقبال كلا من إيطاليا ، ومصر ،وفلسطين وكانت زيارته لإيطاليا بدعوة تلقاها من موسولينى أثناء حضوره مؤتمر المائدة المستديرة فى لندن، وذلك بترتيب من الدكتور سكاربا Dr. Scarpa الذى كان وقتذاك قنصلا للحكومة الإيطالية فى الهند، ومن المعجبين بإقبال وفكره وشعره . وفى هذه الزيارة التقى بالزعيم الإيطالى . وقد ألقى محاضرة فى روما بين فيها علاقة الغرب بالإسلام وعلاقة الإسلام بالغرب . ولم ينس فى هذه المحاضرة أن يتحدث عن مشكلة الهند وكشمير، وفلسطين ،والبلاد العربية.

وقد زار مصر بدعوة من بعض الهيئات الأدبية والسياسية ، حيث رحبت به مختلف الأوساط من حكومية وشعبية ، وألقى فيها المحاضرة التى سبق له أن ألقاها فى روما.

وكان يود أن يزور تركيا وإيران غير أن العقبة تركزت فى عدم إمكانه ذلك من الوجهة المادية .

وبعد أن حضر إقبال مؤتمر المائدة المستديرة الثالث الذى عقد فى لندن ، زار أسبانيا وهو فى طريق عودته ، وقد اهتزت مشاعره وهو يزور جامع قرطبة ،ويصلى فيه ، فجاءت قصيدته الرائعة مسجد قرطبة من عيون الشعر العالمى. وقد يجد دارسو الأدب المقارن فرصة للمقارنة بينها وبين ماقاله أحمد شوقى فى الآثار الإسلامية فى أسبانيا أثناء نفيه إلى هناك خلال الحرب العالمية الأولى.

وفى كلية الفلسفة والآداب فى منكلوا Moncloa التقى إقبال بالمستشرق الأسبانى أسين بالاسيوس ، حيث قدمه إلى الحاضرين ، وألقى محاضرة تحدث فيها عن مدى أثر شعراء أسبانيا وادبائها ومفكريها المسلمين فى الحضارة العالمية . وقد نشرت صحيفة El-Debate الأسبانية مضمون هذه المحاضرة – كما ذكر إقبال فى إحدى رسائله إلى أحد أصدقائه . وقد سجل إقبال انطباعاته عن آثار المسلمين فى أسبانيا وتاريخهم فى ديوانه (بال جبريل) أجنحة جبريل . وكان من أهم قصائده فى ذلك تلك التى تحدثت عن أول نخلة غرسها الخليفة الأموى عبدالرحمن الداخل . والتى قال فيها الخليفة نفسه :

تبدت لنا وسط الرصافة نخلـــــة

غريبة أرض الغرب عن وطن النخـل

فقلت شبيهى فى التغرب والنوى

وحالك حالى عن بنى وعــن أهلــى

وقد وجه (نادر شاه) ملك أفغانستان دعوة إلى إقبال وبعض الشخصيات العلمية فى الهند منهم السيد راس مسعود ، وسليمان الندوى لزيارة بلاده، وذلك فى سنة ١٩٣٣ ، بهدف تقديم المشورة إلى الحكومة الأفغانية بشأن أوضاع التعليم هناك وقد استقبل هو ومن معه استقبالا حافلا من قبل المسئولين الأفغان وعلى رأسهم الملك . وقد زار إقبال فى هذه المناسبة غزنة وقندهار بالإضافة إلى كابل العاصمة ،ووقف عند قبر السلطان محمود الغزنوى ، وقبر السلطان بابر ، وقبر أحمد شاه بابا ، وقبر الحكيم سنائى ، وقد جادت قريحته فى هذه المناسبة شعرا سجله إقبال فى ديوانه (مسافر).([1])

وفاتـــــه :

بدأ المرض يغزو جسد إقبال الذى أنهكته سنوات الكفاح والنضال من أجل مايعتقد أنه الحق بالنسبة لبلاده خاصة وللعالم الإسلامى عامة . وقد بدأ هذا المرض منذ سنة ١٩٣٤ حيث بدأ باحتباس صوته ،وقد التمس العلاج لذلك بشتى أنواع العقاقير ، دون جدوى ، فاضطر إلى اعتزال مهنته وهى المحاماة ،وعكف فى بيته .وأخذت العلل الجسدية تظهر تباعا من مرض فى الكلى إلى غير ذلك . حتى وافته المنية فى فجر الواحد والعشرين من أبريل

([1]) اعتمدنا فى رحلات إقبال علىماكتبه الدكتور أحمد معوض فى كتابه إقبال ، مرجع سابق ، ص ٦٥-٧٣.

سنة ١٩٣٨ ، استدعى ابنه (جاويد) وكان فى الثالثة عشرة من عمره، وأجلسه إلى جواره ، وقال : من يدرى : لعلى ضيف لبضع ساعات أو يويمات . وقبيل وفاته بعشر دقائق ارتجل رباعية أعلن فيها أن أجله قد انتهى، فقال :

إن النغمة الذاهبة قد تعود ثانية أو لاترجع
ونسيم الحجاز قد يهب ثانية أو لا يهب
فقد وصلت أيام هذا الفقير إلى نهايتها
وقد يأتى عارف آخر بالأسرار أو لايأتى

وفى الخامسة والربع من صباح ذلك اليوم فاضت روحه – رحمه الله ، وعلت شفتيه ابتسامة ، كما سبق أن قال فى ذلك شعرا:

وعنى أنبئك بعلامة المؤمن (رجل الحق) إنه عندما يحين الموت ترتسم على شفتيه البسمة.(١)

*****

---

(١) إقبال : أرمغان حجاز ، ص ١١٦ نقلا عن أحمد معوض ، إقبال ، مرجع سابق ، ص ٨٤.

وانظر : الندوى ، السيد أبو الحسن : روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

الفصل الثانى

مشكلة العالم الإسلامى

تحديد المشــكلة:

المشكلة الحقيقية – فى نظر إقبال – هى هـذه الفجـوة الكبـيرة العميقـة بين عالمين : العالم الإسلامى ، والعالم الغربـى ، وهـذه المشـكلة تمثلت أمـام إقبال فى زمنه المحدد بنهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

العالم الإسلامى متخلف ، غير قادر على المشاركة فى السيطرة علـى الطبيعة والواقع، وعاجز عن أية مساهمة فى القوة المادية والاقتصـادية . وقـد بدأ هذه العجز منذ حوالى خمسة قرون.(١)

وهذه الحقيقة فى غـير حاجـة إلـى برهـان مـن أى نـوع ، فقـد أصبـح إدراكها إدراكا بدهيا، ومن ثم لم يشغل إقبال نفسه بالاسترسال فى شـرح هـذه الحقيقـة ومحاولـة البرهنـة عليهـا . ومـن ثـم لـم يضيـع وقتـه ليثبـت أن العـالم الإسلامى برمته قد أصبح مصيره فى يد العـالم الغربـى، فقـد كـان الاسـتعمار العسكرى يغطى معظمه ، إن لم يكن ، جميـع أرجـاء العـالم الإسـلامى ، وإن كانت هناك حكومات وطنية ، فليست إلا ظلا لهـذا الاسـتعمار ، وأدوات فـى يده تنفذ أوامره ، وتحقيق أهدافه ، على حساب شـعوبهم ، عمـلا علـى بقـائهم فى كراسيهم ، تحميهم أسنة رماح المستعمر الغربى .

دار فى ذهن إقبال سؤال كبير فحواه : ماسبب هذا ؟هل هو الإسلام ؟ أم هل الفهم الخاطئ من جانب المسلمين للإسلام؟ وهذه المـرة أيضـا لـم يكـن فى حاجة إلى تفنيد فكرة أن الإسلام هو السبب فيما آل إليه حـال المسـلمين ،

---

(١) إقبال : تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ، دار التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٠، ص ١٤ .

منذ بداية هذه القرون الخمسة الأخيرة التى أشار إليها أجل لم يكن فى حاجة إلى تفنيد هذه الفكرة باستقراء أحداث التاريخ الإسلامى ليبين سيادة الإسلام إبان قرون متطاولة على معظم أجزاء العالم القديم. والسبب فى ذلك هو إدراكه لطبيعة الإسلام ذاته ، وفهمه له على أنه ليس القوة الدافعة إلى التقدم والرقى بالنسبة لمعتنقيه فحسب ، بل إنه يرى فيه الحل الأمثل لمشكلة الإنسانية كلها ، حتى هؤلاء الذين أمسكوا بأيديهم مقاليد القوة وأسبابها فى هذا العصر ، وهم أبناء الحضارة الغربية الحديثة.

وذلك أنه على الرغم من أن إقبالا ، لم يكن – فقط – ينظر إلى الثقافة الغربية نظرة إجلال وتوقير ، بل إنه دعا سائر المسلمين المعاصرين إلى التمسك بهذه النظرة ، وهم يتعاملون مع تلك الثقافة([1]) ، أقول بالرغم من ذلك ، فإنه كان يحمل نظرة تشاؤمية بالنسبة للحضارة الغربية فى عمومها، وذلك أنها تحمل فى داخلها عوامل انهيارها وفنائها ، فقد " أدرك أن أوربا – (وهى سيدة العالم الغربى إذ ذاك)– تسير نحوكارثة بسبب الاتجاه المادى الخالص المنفصل تماما عن القيم الأخلاقية والروحية ، فقد سادت فيها الوطنية المعتمدة علىالقوة ، والبعيدة كل البعد عن القيم الأخلاقية والروحية التى دعا إليها المسيح ، أضف إلى ذلك ماأحدثته مبادئ ميكيافيللى من أنانية وعدم أهتمام بالأساليب النزيهة للوصول إلى الهدف حتى ولو كان نبيلا ، كما أن هيجل (١٧٧٠–١٨٣١م) قد وضع الأساس الفلسفى لعبادة الدولة ، مما أدى إلى ظهور فلاسفة مثل نيتشه (١٨٤٤–١٩٠٦م) وتروتسكى (١٨٧٧–

([1]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١١١، ١١٢.

١٩٤٠م) اللذين يعزى إليهما الاعتقاد بقوة الإنسان المتفوق أو الأمة المتفوقة وهذا الاعتقاد قد أصبح الهدف النهائى للأفراد والأمم فى الغرب".(١)

ولايمنع إقبال الفيلسوف المسلم، من سعيه إلى إيجادحل لمشكلة الإنسانية عامة ، أن يشيد بالمحاولة التى قام الإمبراطور الرومانى (قسطنطين) الأول، ٣٣٧م وهى جعل المسيحية التى ظهرت فى الأرض فى صورة نظام من الترهب نظاما لتوحيد الكلمة بين الناس، لولا أن الامبراطور (جوليان ٣٦٣م) قد أجهض هذه المحاولة. بارتداده إلى عبادة آلهة روما القديمة.(٢)

إن إقبالا رأى فىأزمة العالم الإسلامى نقطة مركزية ، هى السبب فى تخلفه وهى مآآل إليه الفكر الإسلامى من خطأ فى النظرة إلى الوجود : وجود الله ووجود الإنسان ووجود الطبيعة ، وعلاقة هذه الأنواع من الوجود ببعضها البعض. فى هذه النقطة تكمن مشكلة الفكر الإسلامى ، فعلى حين يرى الإسلام نفسه رأيا فى هذه الوجودات الثلاثة، انتهج الفكر الإسلامى فى كثير من جوانبه رأيا آخر . إن روح الثقافة الإسلامية ، أعنى تلك الثقافة التى يتيحها المصدر الأول للإسلام ، غير الروح التى نلمسها فى فكرنا الإسلامى القديم، تلك الروح التى أدت بالمجتمع الإسلامى إلى هذه الحال من الضعف والتخلف . روح الثقافة الإسلامية تحفز المسلم ليسير فى إتجاه ، بينما روح الفكر الإسلامى ، أعنى مأخذ به المفكرون المسلمون أنفسهم ، تدفع الإنسان إلى السير فى اتجاه معاكس.

---

(١) Abdul-Hakim Khalifah : Iqbal, (inclouded in History of Islamic Philsophy) , Carachi, Royal Book Company , 11, pp. 1618,1619.

(٢) إقبال: تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٣ ، ١٤ ، ١٦٨.

لكن أليس عجبا أن يسير الإسلام فى اتجاه ، ويسير أتباعه فى اتجاه آخر إن إقبالا لايرى هذا الرأى بالتحديد، بل يذهب إلى أن العوامل الخارجية هى التى أدت بالمسلمين إلى هذا الميل والجنوح عن روح ثقافة القرآن بخاصة، والروح النبوية عامة.

إن أهم مالفت نظر إقبال فى تميز روح الثقافة الإسلامية هو فكرة (ختم النبوة) وذلك " أن النبوة فى الإسلام لتبلغ كمالها الأخير فى إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها ،وهو أمر ينطوى على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه ، وأن الإنسان لكى يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغى أن يترك ليعتمد فى النهاية على وسائله هو".(١)

لم يعد للنبوة إذن أى لزوم فى مسيرة الإنسان ، فالنبوة فى الإسلام قد وضعت البديل الذى يحل محلها فى توجيه الإنسان ، فالغت الرهبنة ووراثة الملك " وقد ناشد القرآن الكريم العقل والتجربة على الدوام ، وأصر على ضرورة النظر فى الكون ، والوقوف على أخبار الأولين . وماذاك إلا ليتخذ الإنسان هذه الأمور مصادر للمعرفة ، ومن ثم يستغنى عن نبوة جديدة تأتيه من العالم الأعلى لكى تنير له الطريق.(٢)

على أنه ينبغى أن نعى أن إقبالا يقصد بالتجربة هنا التجربة الصوفية أو التجربة الباطنية التى هىمصدر مهم من مصادر المعرفة الإنسانية، لكن بشرط أن تكون هذه التجربة الصوفية محل نقد وتمحيص " شأنها فى ذلك

---

(١) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٤٤.

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

شأن غيرها من وجوه التجارب الإنسانية ، وهذا واضح فى موقف النبى (صلى الله عليه وسلم) نفسه من ابن صياد ومن أحواله الروحانية".([1])

والتجربة الصوفية ، فى الواقع ، تجربة إنسانية عامة ، ليست مقصورة على المسلمين ، غير أنها بدأت فى الإسلام بمنهج منسق تنسيقا يخضع للنقد العلمى ،ولذلك " ينبغى أن نقرر أن ابن خلدون قد انفرد من بين المسلمين جميعا بالبحث فىالتصوف على طريقة علمية خالصة"([2]) وهو بذلك يشير إلى التحديد العلمى الذى قام به ابن خلدون فى التفرقة بين الوحى النبوى، والإلهام ، والسحر ، والشعوذة والدجل.([3]) وكذلك إلى حديثه عن بداية التصوف فى الإسلام على أنه من العلوم الشرعية ، أى المنضبطة طبقا لمبادئ الشرع ، وماجرى له بعد ذلك، عندما اختلط فى العصور الأخيرة ببعض النزعات السياسية.([4])

وبفكرة ختم النبوة ، وتحديد مصادر المعرفة الإنسانية طبقا لهذا الختم كان توجيه الإسلام ، بثقافته الأصيلة ، للمسلمين إلى الطريق الصحيح الذى يضمن لهم ، الاستمرار والتفوق فى هذا الاستمرار . ومن ثم كان على المسلمين بعد ذلك أن يسيروا فى هذا الاتجاه الصحيح فى نظرتهم إلى مبدأ الكون كله وهو الذات الإلهية ، وإلى الإنسان ،وإلى الكون . فهل ترسم المسلمون هذا المنهج؟ أم جانبهم الصواب فى ذلك ؟. هل استخدموا هذه المصادر المعرفية الاستخدام الأمثل ، أم أنهم استخدموها استخداما خاطئا ،

([1]) المرجع السابق ، ص ١٤٥.

([2]) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

([3]) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٦٥.

([4]) المرجع السابق : المقدمة ، ص ٦٣.

فجانبوا الحق ، ووقعوا فى أخطاء فادحة آلت بهم إلى هذا المصير المؤلم ، كما هو شأنهم فى عصورهم المتأخرة؟.

النظر إلى الكون :

لقد كان خطأ المفكرين المسلمين فى النظر إلى الكون متمثلا فى جانبين: جانب المنهج ، وجانب الموضوع.والمقصود بالجانب المنهجى هنا الأداة أو الوسيلة التى يتبعها الباحث فى الاستدلال على مايريد من أفكار تتصل بالجانب العلمى الذى هو موضوع البحث . والمقصود بالجانب الموضوعى: هو عالم الطبيعة نفسه ، الذى هو ميدان البحث الذى يستخدم الإنسان منهجا ما فى التعامل معه .

وكان المتوقع أن يتبع المفكرون المسلمون المنهج العلمى الذى حدده لهم الوحى النبوى فى التعامل مع الطبيعة ، وكان عليهم بالتالى أن يدركوا حقيقة الطبيعة . غير أنهم أخطأوا فى المنهج ، وفى إدراك موضوع العلم ذاته وهو الطبيعة .

مصدر الخطأ المنهجى :

إن مصدر خطأ المسلمين فى هذين الجانبين هو إعجابهم بالفكراليونانى. أجل إنهم تنبهوا أول الأمر إلى مناقضة الفكر اليونانى لروح الفكر الإسلامى، وذلك نابع من التنبه فى نفس الوقت إلى تعارض الروح القرآنية مع هذا الفكر وإقبال بذلك يشير – فى إيجاز شديد – إلى أن المسلمين فى البداية كان لهم منهجهم العلمى التجريبى الذى كان من شانه ، لو استمروا فى الأخذ به، لكان حالهم غيرالحال.

وبالفعل ظهرت بحوث جادة – بعد إقبال – أثبتت أن المسلمين منذ البداية ، قد أخذوا بالمنهج التجريبى . وأن المنهج الأرسطى وافد جديد عليهم جعلهم يتركون الاتجاه الصحيح للانتاج العلمى ، ويسيرون فى الاتجاه العقيم الذى أدى بهم فى النهاية إلى الجمود والتخلف. بل يذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أن دخول المنطق الأرسطى إلى العالم الإسلامى كان متعمدا ، ويعبر عن هذا التعمد بقوله " نظرية الإدخال "([1]) وذلك عكس " الدخول" لأن نظرية(الدخول) نظرية حضارية ، بمعنى أن الدخول شئ طبيعى فى أية حضارة ، لها أن تأخذ عن غيرها ماهى فى حاجة إليه ،ولها أن ترفض ماليس هى فى حاجة إليه أيضا.

ويذهب هذا الباحث فى تحديد موقف علماء وفلاسفة الإسلام من المنطق اليونانى ، فيقرر أن هؤلاء العلماء والفلاسفة لم يكونوا نمطا واحدا فى هذا الموقف " أما الهيلينيون الإسلاميون ، فانقسموا أمامه قسمين : القسم الأول فلاسفة الاسكندريين المتأخرين ، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة ، واعتبروه قانون العقل الذى لايتزعزع... ولكنهم حاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطاليسية ،وبين منطق أرسطو ، مع زيادات وإضافات لغوية ، استلزمتها طبيعة لغتهم – اللغة العربية – وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاؤون ، أو الأفلاطونيون المحدثون ، ويمثلهم الكندى ومدرسته ، والفارابى ومدرسته ، ثم ابن سينا وتلاميذه ومدرسته الممتدة حتى نصير الدين الطوسى ، ومدرسة فلاسفة الأندلس ، منتهية بابن رشد . والقسم الثانى : فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين ، أخذوا بهذا المنطق،

([1]) النشار ، علىسامى : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الاسلامى، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٤ ، ١٩٧٨، ص ١٥.

مع محاولة لتغيير عناصره من نزعته الميتافيزيقية ، مع إضافات كثيرة من منطق الرواق، وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون ،ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب ، بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم . أما المتكلمون والأصوليون الأولون ، فلم يقبلوا المنطق الأرسططاليسى على الإطلاق ، وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية فى جوهره. ووقف فقهاء أهل السنة والجماعة من ناحية ، ومفكرو السلف من ناحية أخرى من المنطق الأرسططاليسى ، بل من المنطق اليونانى ، على العموم موقف العداوة العامة ، واصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضافوا إليها حججا ابتدعوها ، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم موقف آخر إنشائى".([1])

ويتابع إقبال حديثه فىهذا السياق، فيذهب إلى أن هؤلاء المفكرين الذين أخذوا أنفسهم بالمنطق اليونانى منهجا لهم ، " لم يفطنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض فى جوهرها مع هذه النظريات الفلسفية القديمة ، وبما أنهم وثقوا بفلاسفة اليونان ، أقبلوا على فهم القرآن فى ضوء الفلسفة اليونانية ، وكان لابد من إخفاقهم فى هذا السبيل لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية ، على حين انحازت الفلسفة اليونانية إلى التفكير النظرى المجرد، واغفال الواقع المحسوس".([2])

ويؤكد إقبال وجهة نظره هذه بالذهاب إلى أن " التدقيق فى درس القرآن الكريم ، وفى تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التى نشأت ملهمة بالفكر اليونانى ، يكشفان عن حقيقة بارزة هى : أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الإسلام ، غشت على

([1]) المرجع السابق ، ص ٢٧،٢٨.

([2]) إقبال : تجديد التفكير الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٤٦، ١٤٧.

أبصارهم فى فهم القرآن . كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده ، وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقه إنما تكون بالنظر فى الإنسان نفسه، لا بالتأمل فى عالم النبات والهوام والنجوم ، وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذى يرى فى النحل ، على ضآلة شأنه ، محلاً للوحى الإلهى . والذى يدعو الإنسان دائما إلى النظر فى تصريف الرياح المتعاقب ، وفى تعاقب الليل والنهار والسحب والسماء ذات النجوم والكواكب السابحة فى فضاء لايتناهى . وكان أفلاطون وفيا لتعاليم أستاذه سقراط ، فقدح فى الإدراك الحسى ، لأن الحس فى رأيه يفيد الظن ولايفيد اليقين . ومأبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذى يعد(السمع) و (البصر) أجل نعم الله على عباده ، ويصرح بأن الله جل وعلا سوف يسألهما فى الآخرة عما فعلا فى الحياة الدنيا . وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الإسلام الذين عكفوا على درس القرآن ، بعد أن بهرهم النظر الفلسفى القديم ، فقرأوا الكتاب علىضوء الفكر اليونانى . ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان ، قبل أن يتبين لهم فى وضوح غير كاف أن روح القرآ ن تتعارض فى جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة ، وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية ، لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا"([1]).

قرأ إقبال الفكر الإسلامى القديم قراءة واعية – كما يفهم من كلامه – وأدرك علة هذا الفكر، تلك العلة التى أدت بالمفكرين المسلمين إلى واقع من عدم إدراك العنصر فى الحياة طبقا لتعاليم القرآن الكريم. غير أنه قد فاته التنسيق بين عناصر هذا الفكر من الوجهة التاريخية . فلم يسارع المسلمون من أول الأمر إلى اصطناع المنطق اليونانى إطارا للتفكير منذ البداية ، بل

([1]) المرجع السابق ، ص ٨ ، ٩ .

إنهم لم يلجأوا إلى المنطق اليونانى إلا فى عصر متأخر نسبيا ، بالرغم من أن هذا المنطق كان معروفا لهم منذ القرن الأول الهجرى([1])، كما أن الإمام الشافعى (١٥٠هـ/٧٧١م - ٢٠٤هـ - ٨٢٥م)، وهو أول من صنف فى علم أصول الفقه والمولود فى منتصف القرن الثانى الهجرى ، قد حمل على المنطق اليونانى حملة شعواء، حيث قال: " ماجهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب ، واتباعهم لسان أرسططاليس"([2]) . وهذا يدل على وعى مبكر لدى مفكرى الإسلام بتعارض المنطق اليونانى مع روح القرآن الكريم ، بل إن الإمام الشافعى نفسه وهو يؤصل نظرية القياس الفقهى، ينبه منذ البداية، ضمنا إلى أن هذا القياس الفقهى غير القياس الأرسطى ،وانما هو قياس مرده إلى القرآن الكريم ، وذلك من خلال الأمر باستقبال الكعبة فى الصلاة . وهذا واضح بالنسبة لمن هو حاضر المسجد الحرام ، أما من غاب عن عين المسجد الحرام ، فعليه أن يقيس نفسه وموضعه ، بمن هو أمام الكعبة ، مستخدما العلامات التى نبه الله إليها من نجوم وجبال وشمس وقمر.([3])

إن إقبالا يعزز الرأى السابق بضرب أمثلة من التراث الإسلامى لبيان عدم رضا بعض مفكرى الإسلام عن المنطق الأرسطى مثل ابن تيمية . وأبى بكر الرازى، وابن حزم ، والبيرونى ، والكندى .

([1]) النشار ، على سامى ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

([2]) السيوطى : صون المنطق والكلام، نشر الدكتور على سامى النشار ، القاهرة ، مكتبة الخانجى ، د.ت، ص ١٥.

([3]) الشافعى : الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلانى ، القاهرة ، الحلبى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ص ١٦، ١٧، ١٨.

أما ابن تيمية فقد ذهب إلى أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين ، وأما أبوبكر الرازى ، فكان أول من نقد الشكل الأول عند أرسطو وكان اعتراضه على هذا الشكل مماثلا لما جاء به جون استيورت مل الذى نظر إلى القياس نظرة قائمة على روح التفكير الاستقرائى، وصاغه فى صورة جديدة ، وأما ابن حزم فقد أكد فى كتابه " التقريب لحدود المنطق"([1]) أن الحس أصل من أصول العلم ، وأما البيرونى فقد توصل إلى كشف مايسمى فىالعصر الحاضر (زمان الانفعال)([2])Reaction time وجاء الكندى ليكشف تناسب الحس مع الدافع ، وبذلك فتح الطريق هو والبيرونى الى تطبيق المنهج التجريبى فى ميدان علم النفس ، ولم ينس إقبال أن يشير إلى جهود السهروردى المقتول فىنقد المنطق الأرسطى.([3])

وكذلك لم ينس إقبال أن يشير إلى الثورة التى أحدثها الغزالى ضد الفكر اليونانى غير أنه يعقب عليه موقفه من المنطق الأرسطى حيث حاول فى كتابه (القسطاس المستقيم) أن يصوغ بعض حجج القرآن فى أقيسة منطقية أرسطية .([4])

([1]) انظر : ابن حزم (التقريب لحدود المنطق ، تحقيق إحسان عباس ، ١٩٤٩.

([2]) إقبال : تطور الفكر الفلسفى فى إيران ، ترجمة حسن محمود الشافعى ، ومحمد السعيد جمال الدين ، القاهرة، الدار الفنية ، ص ٦٦ وانظر الأصل الانجليزى :
Development of Metaphysics in Persia (1944), p. 64.

([3]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٤٨.

([4]) المرجع السابق ، ص ١٤٧ ، وانظر ، الغزالى : القسطاس المستقيم ضمن مجموعة القصور العوالى ، القاهرة ، مكتبة الجندى ، ص ٨-٩.

ويخلص إقبال إلى أن المنهج التجريبى إنما كان من اختراع علماء الإسلام ،وأن أوربا نقلته عنهم ، وأفادت به إفادة عظيمة ، أما المسلمون أنفسهم ، فإنهم بالرغم من اختراعهم له، فإنهم تركوه فى تلك القرون الخمسة التىأشار إليها آنفا ، وكانت هى عصور الضعف فى العالم الاسلامى.

وكان لابد له من أن ينبه أذهان المسلمين المعاصرين إلى أن المنهج التجريبى هذا هو من صنع الأجداد، لولا الانحراف عنه - على نحو ماسبق - وكأنه يريد أن يبرهن على ذلك بأقوال علماء الغرب أنفسهم وبذلك يصل إلى يقين فىهذه القضية ، حتى يعود المسلمون فى العصر الحاضر إلى تصحيح مسارهم ، فلايجدون غضاضة فى أن يأخذوا عن الغربيين مايمكنهم من أن يستعيدوا قوتهم. فيصل إلى كتاب ابن الهيثم (المناظر) الذى أخذه روجر بيكون وجعله فى الجزء الخامس من كتابه Opns Majus ، وقد أكد سارتون Sarton ماقاله إقبال فى هذا الخصوص ، حيث قال " إن ماذكره (بيكون) عن علم(المناظر) ، قد بنى على ماقاله ابن الهيثم مع إضافات قليلة ، وتطبيقات عملية "(١) . ويلاحظ إقبال أن أوربا كانت بطيئة ، فى الاعتراف بفضل المسلمين عليها فى هذا السبيل فيضطر إلى الاستشهاد بأحد علماء الغرب المحدثين ، بعد أن ظلت أوربا صامتة قرونا عن الاعتراف بهذه الحقيقة ، ذلك العالم هو روبرت بريفولت Robert Briffault فى كتابه (بناء الانسانية Making of Humanity(٢) الذى يعترف فيه بفضل الثقافة العربية على التقدم العلمى فى أوربا ، ونفى أن يكون اليونان هم أصحاب هذا

---

(1) Sarton, Gorge: Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927-48, II, p. 957.

(2) cf Briffault, Robert Making of Humanity, London, 1928

الفضل لأن معلومات اليونان العلمية مستجلبة من خارج بلاد اليونان ، كما أن المنهج العلمى اليونانى ماكان له أن ينتج نهضة علمية مثل تلك التى حدثت فى أوربا فى العصور الحديثة.([1])

هنا يؤكد إقبال أن مايميز " روح الثقافة الإسلامية هى أنها فى الحصول على المعرفة تجعل المحسوس المتناهى تصب عينيها ،وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة لم ينشأ من توافق العقل الإسلامى والعقل اليونانى ، بل كان راجعا إلى صراع عقلى طويل المدى، والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا جل عنايتهم إلى النظرى المجرد دون الواقع المحسوس - كما يقول بريفولت - اتجه تأثيرهم إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن ،ووقف حائلا دون المنهج العربى العملى ، وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل ، ولذلك فإنى أود أن استاصل تلك الفكرة الخاطئة التى تزعم أن الفكر اليونانى شكل طبيعة الثقافة الإسلامية".([2])

والحق أن إقبالا لم ينظر إلى المنهج التجريبى الذى اكتشفه العلماء المسلمون الأوائل فى مجال العلم التجريبى والفلسفى فحسب ، بل إن هذا المنهج كان منذ البداية هو سمة التفكير فىأوسع مجال هذا التفكير ، فقهيا ، وكلاميا ولغويا، بحيث يمكن القول إن سمة التفكير بوجه عام عند المسلمين([3])الأوائل كان هو المنهج التجريبى الذى كان هو السبب فيما بعد فى

([1]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٤٩،١٥٠.

([2]) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٥٠، ١٥١.

([3]) أصبح القياس الأصولى الفقهى سمة المسلمين ، وسينتقل إلى مختلف الدوائر العلمية ، وسيتبين لنا كيف لعب دوره الهام فى دائرة العلماء التجريبيين - علماء الكيمياء والفزياء

نهضة العالم الغربى فى حضارته الحديثة . وأن المنطق اليونانى لم يصبح سمة عامة للتفكير الإسلامى إلا منذ عصر الغزالى (القرن الخامس الهجرى).([1])

ولاينسى إقبال أن يؤكد أن هذا المنهج التجريبى لدى مفكرى الإسلام هو أصلا مستمد من توجيهات القرآن الكريم الذى يقرر أن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس، وقدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذى ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس ، يقول القرآن (يامعشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لاتنفذون إلا بسلطان).([2])

والمنهج التجريبى – عند المسلمين – فى رأى إقبال – لايقف فى بحثه عند حدود المتناهى ، بل إنه يتجاوزه إلى اللامتناهى ، وذلك أن القرآن الكريم ، وإن حتم ضرورة البدء فى البحث العلمى من المحسوس المتناهى، فإنه لايقف بعد ذلك حتى يصل إلى اللامتناهى ويستشهد بقوله تعالى (وأن إلى ربك المنتهى). ويعلق إقبال على هذه الآية الكريمة بقوله " وهذه الآية تنطوى على فكرة من أعمق الفكر التى وردت فى القرآن ، لأنها تشير على وجه قاطع، إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه فى حركة الأفلاك، وإنما يبحث عنه فى وجود كونى روحانى لانهاية له.ورحلة العقل إلى هذا

والطب و ... دائرة علماء اللغة . انظر : على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٥.

([1]) المرجع السابق ، الفصل الثامن من الباب الثانى ، بدءا من ص ١٣٢ حتى ص ١٣٩.

([2]) الرحمن : ٣٣.

المنتهى الأخير رحلةطويلة وشاقة. وفى هذا المنزع ايضا يبدو أن التفكير الإسلامى ، قد اتجه اتجاها مباينا لاتجاه التفكير اليونانى كل المباينة"([1]).

وهذا النص الأخير لإقبال يقودنا إلى مصدر الخطأ فى الجانب الثانى فى مضمار البحث العلمى ، وهو الجانب الموضوعى . أى الجانب الذى يمارس فيه المفكر أو العالم منهجه . ونعنى به الطبيعة .

الخطأ فى الجانب الموضوعى:

ماهى الطبيعة ؟ أو ماهى المادة ؟ للإجابة على هذا السؤال يبدو أن إقبالا قد استوعب النظرة النبوية قرآنا وسنة إلى العالم الطبيعى أو العالم المادى . غير أنه بدلا من أن يعرض رصيده الشعورى لهذه النظرة ، أخذ يفسرها تفسيرا يتفق مع النظرة الفلسفية من جهة ، والنظرة العلمية الحديثة من جهة أخرى ، هذا بالاضافة إلى النظرة الصوفية الإسلامية من جهة ثالثة.

فالناظر إلى التراث الإسلامى يجد أن القرآن والسنة معا ينظران إلى المادة الطبيعية لا على أنها شئ صامت ثابت غير متحرك . بل على العكس من ذلك نجد أن هذه المادة الطبيعية فى حركة دائبة، بل إن هذه المادة تعبر بطريقتها الخاصة عن أمور تتصل بالاعتراف بالألوهية المطلقة لله عزوجل ، ولاتكتفى بذلك ،ولكنها فى نفس الوقت تمارس عبادة هذا الإله الحق عبادة لايمكن للإنسان أن يدرك كنهها، وهذه الإشارة من النصوص القرآنية والنبوية تلفت نظر الإنسان إلى طبيعة هذه المادة التى تبدو أمام النظر العادى على أنها جامدة صلبة ثابتة لاتنم عن حركة، فتنبه هذه النصوص الإنسان إلى أنها على العكس تماما لهذه النظرة العادية يقول عز وجل" وإن من شئ إلا يسبح بحمده

([1]) إقبال : تجديد التفكير الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٥٢.

ولكن لاتفقهون تسبيحهم "([1]) وقوله تعالى:" ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذى أحياها لمحيى الموتى إنه على كل شئ قدير"([2]) وقال :" ويسبح الرعد بحمده "([3]) وقال :" ولله يسجد مافى السموات ومافى الأرض من دابةوالملائكة وهم لايستكبرون"([4]) وقال :" وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير وكنا فاعلين"([5]).

وقال :" ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن يهن الله فما له من مكرم إن الله يفعل مايشاء".([6]) وقال:" ألم تر أن الله يسبح له من فى السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون"([7]) وقال :" وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله الذى أتقن كل شئ إنه خبير مما تعملون "([8]).

وفى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم مايؤكد هذه الحقيقة ، وإن أضافها الكثير من علماء الإسلام إلى معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم،

([1]) الاسراء ٤٤.

([2])

([3]) الرعد ١٣.

([4]) النحل :٤٩.

([5]) الأنبياء: ٧٩.

([6]) الحج : ١٨.

([7]) النور : ٤١.

([8]) النمل : ٨٨.

مثل تسبيح الحصى فى يده ، وتسليم الاحجار وغيرها وهو مار بها ، وحنين الجذع الذى كان يخطب من فوقه عندما انتقل إلى المنبر . مع أن هذه الأمور لايقصدبها إعجاز الناس ، فالقرآن هو المعجزة الخالدة ، وإن كان مافى تلك الأمور من وجوه الإعجاز ، فهو إسماع الناس لصوتها ، أما الواقع والحقيقة ، فإنها تمارس التسبيح والكلام بطريقتها الخاصة التى حددها الله تبارك وتعالى لها.

هذه هى النظرة القرآنية والنبوية إلى الطبيعة التى يظنها الناس ساكنة، فإذا هى متحركة لاتقر ولاتهدأ ، ويظنها الناس كذلك أنها صامته لاتتحدث ، فإذا هى متكلمة فصيحة ناطقة . وكثرة قراءة إقبال للقرآن رسخت فى نفسه هذه الحقيقة ، وهى أن هذه الطبيعة ليست كما يعتقد صاحب النظر العادى فى ثبات وجمود بل هى فى حركة دائبة لاتهدأ . ولكن القرآن الكريم ليس كتابا فى الفيزياء وإنما أعطى الإنسان المفتاح الذى به يستطيع أن يفك هذه الشفرة. وهذه الشفرة هى المنهج العلمى الذى يمكن أن يتفرع فرعين يتمثلان فى نوعين من التجربة أولاهما التجربة الحسية ، وثانيتهما التجربة الروحية .

فهل الثقافة اليونانية قد أعانت مفكرى الإسلام علىالوصول إلى هذين النوعين من التجربة ؟ هنا ينبغى أن ينظر إقبال إلى طبيعة النظرة اليونانية إلى الطبيعة . ومانقل الى العالم الإسلامى من هذه النظرة .

إن اليونان لم يبدأوا بحثهم من الواقع ، بل من الفكر المجرد ، وهذا عكس النظرة القرآنية التى توجه الإنسان ليبدأ من الواقع المحسوس ، ثم ينتهى إلى ماوراء المحسوس .وعندما التفت اليونان انتقالا من الفكر المجرد إلى الواقع ، فإنهم نظروا إلى الواقع المادى نظرة خاطئة تماما . إذ حصر اليونان أنفسهم فى هذا الواقع المتناهى. إن العالم المادى المتناهى قد قدم نفسه

على أنه جزيرة فى فضاء مطلق وهذا العالم المتناهى اعتبر الزمان بالنسبة له أنه سلسلة من اللحظات المنفصلة المتتابعة المتساوية . ومن هنا كانت فكرة الزمان والمكان الماديين فكرة من شأنها أن تزلزل الذهن ولكى يتمكن الذهن من تجاوز حدود المكان المتناهى ، فإن عليه أن يتغلب على الزمن المتتابع.

ويقول إقبال إن قوله تعالى " وأن إلى ربك المنتهى "([1]) قد وجه أنظار المسلمين إلى اتجاه آخر ، فهذه الآية تقرر أن البحث عن الحد النهائى يجب ألا يلتمس فى حركة النجوم ، بل فى حياة روحانية كونية لانهائية.

ويلجأ إقبال الى شبنجلر ليؤكد وجهة نظر . إذ يقر الأخير أن الفكر المثالى عند اليونان كان نسبيا ،وليس لانهائيا وان الوجود الفيزيقى للمتناهى بما له من حدود محدودة قد استغرق وحده العقل اليونانى([2]) أما فى تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا – على العكس من ذلك – نجد أن فى كلا المجالين : العقلى الخالص ، والسيكولوجى الذى يتحد فيه معنى (الأنا) على أنه الصوفية العليا ، أقول نجد الفكر المثالى يكشف عن نفسه فى الإمساك والاستمتاع باللانهائى ، وفى فكر من هذا النوع تصبح مشكلة الزمان والمكان مشكلة حياة وموت . وقد كان أحد الأسباب التى وقفت وراء عدم تقبل العالم الإسلامى للمذهب الذرى عند ديموقريطس ، هو أن هذا المذهب يتضمن وجود مكان مطلق . مما اضطر الأشاعرة إلى بناء نوع مختلف من الذرية ،

([1]) النجم : ٤٢ .

([2]) Spengler, Oswald: The Decline of the West, trans. by C.E. Atkinson, V.I., p. 16.

حاولوا فيه أن يتغلبوا على صعوبات المكان أو الفراغ الحسى بطريقة مشابهة للنظرية الذرية الحديثة.([1])

يؤكد إقبال موقف الأشاعرة هذا فى كتابه (تطور الفكر الفلسفى فى ايران) فى نقطتين ، الأولى : نظرية المعرفة عندهم مثالية حيث نظروا إلى (الشئ) من خلال نقدهم لنظرية المقولات الأرسطية ، فذهبوا إلى أن الشئ أو الجسم ليس له خصائص ذاتية تنبع من طبيعته ، وهم يستخدمون كلمة الجوهر ، أو الجوهر الفرد دون مدلول متحقق فى الخارج فصار العالم فى نظرهم مجرد معرض لمجموعة من الخبرات الذاتية والاعتبارات التى لايوجد تأويلها إلا فى الإرادة الإلهية – على خلاف مايذهب إليه باركلى – وإذا كانت الواقعية الحديثة قد انتهت إلى نوع من اللاأدرية ، فإن الأشاعرة ، قد انتهوا إلى أن الجوهر انما يوجد بالنسبة إلى الذات العارفة فقط . والنقطة الثانية : هى نقدهم لقانون العلية أو السببية على اعتبار أنهم يسلمون بالفكرة القائلة أن السبب والمسبب لابد أن يكونا متشابهين ،ومن ثم قالوا إن فكرة التأثير أو القدرة الذاتية للمخلوقات غيرصحيحة ، وإنا لانعلم شيئا من نظام العالم أكثر من انطباعات .([2])

ثم يؤكد إقبال وجهة نظره هذه بمثال من المحيط الإسلامى ليبين أن المسلمين فى ضوء توجيهات القرآن كانوا يتجهون فى دراسة الطبيعة وجهة معاكسة للاتجاه اليونانى وذلك فى دراسة المكان والزمان ، ولو قدر لهذه

([1]) Iqbal: The Reconstriction of Religious Thought in Islam, Lahore, Institute of Islamic Culture , pp. 104, 105.

([2]) إقبال : تطور الفكر الفلسفى فى ايران ،ترجمة حسن محمود عبداللطيف ، ومحمد السعيد جمال الدين ، القاهرة ، الدار الفنية ، د.ت. ص ٦٢،٦١.

البحوث أن تنمو وتتابع لربما كان الحال غير الحال بالنسبة للوضع الحالى للعالم الإسلامى. وهذه المرة يلجأ إلى أحد المتصوفة ، وهو الشاعر الصوفى فخر الدين العراقى.([1])

يقول إقبال – بناء على مايقوله العراقى – إن وجود نوع ما من المكان متعلق بالله يفهم من الآيات الآتية :(ألم تر أن الله يعلم مافى السموات والأرض مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولاخمسة إلا هو سادسهم ولاأدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ، إن الله بكل شئ عليم)([2])، (وماتكون فى شأن وماتتلو منه من قرآن ولاتعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا إذ تفيضون فيه ومايعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين)([3]) و (لقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد).([4])

([1]) هو عين القضاة أبو المعالى عبدالله بن محمد بن على بن الحسن بن على الميانجى الحمدانى (٤٩٢هـ – ٥٢٥هـ/ ١٠٩٨م – ١١٣١م) درس فى رسالته (غاية الإمكان فى دراية المكان) أنواع المكان ومستوياته وقام بتحقيق هذه الرسالة رحيم فرفانيش (طهران ١٣٣٣هـ/ ١٩٥٩م) وقام بترجمة هذه الرسالة إلى الإنجليزية . أ.هـ.كمالى. انظر: محمد سعيد شيخ : التعليق على كتاب (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام) النص الانجليزى.

([2]) المجادلة : ٧.

([3]) يونس : ٦١ .

([4]) ق : ١٦.

ويلخص إقبال نظرية العراقى فيقرر أننا يجب ألا ننسى أن نسبية الكلمتين اتصال وانفصال اللتين تنطبقان على الأجسام المادية لاتنطبقان على الله . ومن ثم فإن الحياة الإلهية فى تماس مع الكون كله ، مثل اتصال الروح بالجسد، فكما أن الروح ليست داخل الجسد ولاخارجه عنه ،وليست متصلة به، ولامنفصلة عنه ،وبالتالى فإن اتصالها بكل ذرة من ذرات الجسد حق، ومن غير الممكن تصور هذا الاتصال إلا باصطناع نوع من المكان يتناسب مع طبيعة الروح ، فوجود المكان المتعلق بوجود الإله - بناء على ذلك لايمكن تجاهله ، والشئ الذى ينبغى فيه الحيطة والحذر هو تحديد المكان الذى قد ننسبه إلى مطلقية الإله . ومن هنا فإننانصل إلى القول بأن هناك ثلاثة أنواع من المكان : مكان الأجسام المادية، ومكان الكائنات غير المادية (الروحية) ومكان الإله .

أما المكان الخاص بالأجسام المادية، فإنه بدوره ينقسم ثلاثة أنواع : الأول مكان الأجسام ذات الجرم أى ذات الأبعاد الثلاثة . فى هذا النوع من المكان تأخذ الحركة زمنا ، وتأخذ الأجسام أحيازها المعتبرة ، وتقاوم أية محاولة لإزاحتها عن هذه الأحياز . والثانى هو مكان الأجسام الأثيرية ، مثل الهواء والصوت ، وفى هذا المكان تقاوم الأجسام أيضا بعضها البعض، وحركات هذه الأجسام قابلة للقياس الزمنى الذى يبدو كما لو كان مختلفا عن زمن الأجسام الجرمية ، فالهواء فى الأنبوبة يجب أن ينزاح قبل أن يدخلها هواء آخر ، وأما زمن الموجات الصوتية ، فإنه ليس شيئا من الوجهة العملية فلا يمكن مقارنته بزمن الأجسام الجرمية . والثالث هو مكان الضوء ، فضوء الشمس يصل بسرعة إلى أبعد حدود الأرض ، وبالتالى فإن سرعة زمن الصوت والضوء يتقلص غالبا إلى درجة الصفر . ومن هنا فإن مكان الضوء

مختلف عن مكان الهواء والصوت . ويمكن ضرب مثال أكثر وضوحا على ذلك ،وهو أن ضوء شمعة واحدة ينتشر فى كل مكان بالغرفة ، دون أن يزيح الهواء من الغرفة . وهنا يوضح أن مكان الضوء أكثر رقة من مكان الهواء ومن ثم لايتداخل مع مكان الهواء . وهذه النسبة القريبة بين هذه الأماكن الثلاثة تجعل من غير الممكن التمييز بين واحد وآخر ، إلا بواسطة تحليل عقلى أو تجربة روحية . وبالمثل يمكن التمثيل بالماء الحار فالضدان : النار والماء يبدوان كما لو أن أحدهما قد تداخل مع الآخر، ولايمكن بالنسبة لطبائعهما الخاصة أن يوجد أحدهما فى نفس المكان الذى يوجد فيه الآخر . وهذه الحقيقة لايمكن تفسيرها إلا على فرض أن مكانى هاتين المادتين – بالرغم من قربهما من بعضهما البعض – منفصلان تماما . إن ضوء شمعة واحدة يصل توا إلى نقطة معينة، وتمتزج أضواء مائة شمعة ، فى نفس الغرفة دون إزاحة واحد منها لغيره.

وبعد أن فرغ العراقى من وصف أماكن الأجسام الفيزيائية ، تلك الأماكن ذات الدرجات المتنوعة فى الرقة والكثافة . يتقدم ليصف لنا الاختلافات الرئيسية بين الأماكن التى تعمل فى مجالها الكائنات العالية أى غير المادية. هذه الكائنات ذات مستويات . والمقصود بهذه الكائنات الملائكة ، فعنصر المسافة أيضا لايختفى تماما بين هذه الأمكنة . ففى الوقت الذى تستطيع فيه هذه الكائنات اختراق الجدران الحجرية ، وبذلك لايمكنها أن

تستغنى عن الحركة وذلك - كما يقول العراقى - دليل على عدم كمالية الصفة الروحية فيها.[١]

أما الروح الإنسانية ، فإنها تستطيع أن تصل إلى أعلى نقطة فى مضمار الحرية الفضائية، إذ هى - فى أساسها الفريد - ليست فى ثبات ولا فى حركة ، وبناء على ذلك فإننا - من خلال حالات الاختراق اللانهائية للمكان - نستطيع الوصول إلى المكان الإلهى الذى هو منزه تنزيها مطلقا عن كل المقاييس ، ويشكل نقطة الالتقاء لجميع اللانهائيات.

ويعلق إقبال قائلا:" وهكذا نستطيع ، من خلال تلخيص رأى العراقى ، أن نرى كيف أن متصوفا إسلاميا مثقفا ، قد فسر تجربته الروحية عن الزمان والمكان، تفسيرا عقليا، وذلك فى عصر لم تكن به أية فكرة عن النظريات الرياضية والفزيائية الحديثة . لقد حاول العراقى فهم المكان على أنه ظاهرة ديناميكية ، ويبدو أن ذهنه كان فى صراع بطريقة غامضة مع فهم المكان على أنه ديمومة لانهائية ، وبالتالى لم يكن قادرا على إدراك المزالق الكاملة لما يفكر فيه ، وذلك بسبب أنه لم يكن عالما بالرياضيات من جهة،وبسبب انحيازه إلى جانب الفكرة الأرسطية التقليدية عن السكون الثابت للكون.

ومرة أخرى فإننا نجد أن النفاذ من المكان المتعالى (هنا) و(الآن) الدائم المتعالى فى الحقيقة المطلقة ، يعتبر مقدمة لفكرة الزمان والمكان التى اعتبرها البروفيسور (الكسندر)[٢] أصل جميع الأشياء ،وذلك فى محاضراته

---

(١) ويلاحظ هنا أن العراقى مازال متمسكا بالروح المشائية المغلفة بالأفلاطونية المحدثة. التى تقول بتدرج النفوس والعقول الفلكية . ومن ثم سيعلق إقبال على ذلك بأن نقطة الضعف عند العراقى ، هو أنه مازال متأثرا بالروح الأرسطية.

(2) cf.: Alexander, S. : Space, Time and Deity, London, 1920, II,

عن (الزمان والمكان والإله). ولو كان العراقى قد أمعن النظر فى طبيعة الزمان ،لكان ذلك قد قاده إلى أن الزمان شئ أساسى جدا للاثنين ، وأنه ليس من قبيل المجاز أن تقول - كما يقول الكسندر - إن الزمان هو عقل المكان . لقد فهم العراقى علاقة الله بالكون قياسا على علاقة النفس الإنسانية بالبدن، ولكنه بدلا من أن يصل إلى هذا الموقف فلسفيا ، من خلال نقده للجوانب المكانية الزمانية للتجربة فإنه يسلم ، ببساطة ، بهذا الموقف بناء على تجربته الروحية .

أجل إن العراقى كان يسير فى الطريق الصحيح ، غير أن انحيازه الأرسطى وافتقاده للتحليل السيكولوجى ، وقفا عائقا دون تقدمه ، ومن ثم لم يستطع الوصول إلى اكتشاف العلاقة بين الزمن الإلهى ،وبين الزمن المتسلسل التتابعى . ولو تم له ذلك ، لاستطاع أن يصل إلى الفكرة الإسلامية الأساسية عن الخلق المستمر ، وذلك يعنى أن الكون دائما فى ازدياد".([1])

يرى إقبال أن جميع خطوط الفكر الإسلامى تتجمع فى نقطة واحدة هى فهم الكون فهما ديناميكيا ، وقد أكد مسكويه هذه الفكرة فى نظريته عن الحياة على أنها حركة تطورية.([2]) كما أكد ذلك ابن خلدون فى نظرته إلى التاريخ .

فالتاريخ ، أو بلغة القرآن (أيام الله) هو المصدر الثالث للمعرفة الإنسانية ، فالحق أن أحد التعاليم الأساسية للقرآن هو أن الأمم عرضة للدينونة بصفة جماعية ، وبذلك تلقى الجزاء الفورى .

---

p. 41,.

([1])Iqbal: Op. Cit., pp. 108-110.

([2]) انظر : مسكويه : الفوز الأصفر ، ص ٧٨-٨٣.

إن مايشغل إقبال بشكل رئيسى هو بيان فشل الفكر القديم ،وبالتالى المفكرين المسلمين الذين ساروا فى ركابه ،وذلك فى الوصول إلى حقيقة روحانية الكون كله إذ يقول :" والحق أن المادة هى الروح مضافة إلى الزمان المكانى ، والوحدة التى تسمى (الإنسان) هى جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة للعالم الخارجى ، وهى عقل أو نفس ، إذا نظرت إلى عملها باعتبار ماله من غاية، وإلى المثل الأعلى الذى يستهدفه هذا العمل"([1]) . وبهذا فإنه يمكن القول بأن الخطأ الحاسم الذى وقع فيه فلاسفة الإسلام هو أنهم جعلوا طابع بحوثهم مبنيا علىالتصور اليونانى للكون.

والخطأ هنا يتمثل فى إهمال المحسوس لحساب المجرد، وتمثل كذلك فى هذه الازدواجية بين الروح الكلى أو الإله ،وبين الكون ،وثالثا فى الازدواجية فىالانسان حيث كان النظر إليه يتحدد على أساس التفرقة بين الروح والجسد.

فبالنسبة لإهمال النظر إلى المادة الحسية ، وحصر النظر فى المجرد يمكن ترجمته فيما أصيب به المجتمع الثقافى الإسلامى القديم من النظريات اتباع المنهج الأرسطى ، وقد سبق الحديث عن هذا الجانب أما النظرة الازدواجية بين مبدأ الكون والكون ، وكذلك بين جسد الإنسان وروحه، فهو الذى يحتاج إلى مزيد من التوضيح الآن .

وإقبال قد أفاد إفادة عظمى من نتائج البحوث الفلسفية الحديثة ، كما أفاد أيضا إفادة كبرى من النتائج العلمية التجريبية ، خاصة فى مجال العلوم

([1]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، الترجمة العربية ، مرجع سابق ، ص ١٧٧، ١٧٨.

الفيزيائية فى هذا السبيل كل ذلك ، وهو يضع عينيه على ضرورة فك هذا الازدواج .

والتفرقة الحاسمة بين (الله) الثابت الذى لايتحرك ، وبين (الكون) المتغير . هى أهم الأفكار التى ورثها فلاسفة الإسلام ومفكروه عن أرسطو ، فقد أخذ هؤلاء هذه الفكرة على أنها حقيقة مسلمة لاشوب فيها ، خاصة أنها تميز بين الخالق الكامل (الثابت الذى لايتحرك) والمخلوق الناقص ، فالحركة نقص والثبات كمال . وبناء على ذلك ، كان لابد من تفسير الكون تفسيرا آليا.

ويقف قانون العلية فى مقدمة هذا التفسير الآلى ، ولذلك كان على إقبال أن يفند هذا القانون ، ويبين أنه يحمل فى داخله عوامل بطلانه.

يذهب إقبال إلى أن هذا القانون غير صالح لإثبات وجود الله وقد أطلق إقبال علىهذا القانون اسم (القانون الكونى) لأنه يعتمد على مقولة أن الكون معلول لله ، وهو فى نفس الوقت معلول متناه ، ويسير القانون فى سلسلة من العلل والمعلولات حتى يصل إلى علة أولى لا علة لها ، لأن العقل لايقبل التسلسل إلى غير نهاية.([1])

وينبرى إقبال لبيان ضآلة هذا الدليل وفساده ، فيذهب إلى أن معلولا متناهيا لايعطينا إلا علة متناهية، أو يعطينا على أكثر تقدير سلسلة غير متناهية من علل متناهية ، والوقوف بهذه السلسلة عند حد معين ، ثم الارتفاع بواحدة منها إلى مقام علة أولى لا علة لها إهدار لقانون العلية نفسه الذى

([1]) إقبال ، تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ٣٦.

يصدر عنه الدليل كله([1])، ويرى إقبال أن السبب فـي هـذا التعلـق بدليـل العلـة هو النظرة القاصرة إلى الطبيعة التى يفسرها علماؤها تفسيرا آليا.

وقبل الاسترسال مع إقبال فـى نقده للفكـر القديـم، فإننـا هنـا نجـد أنـه ينبغى الوقوف برهة مع بعـض الاسـتثناءات التـى اسـتثناها مـن حلقـات الفكـر القديم . فقد قال إن الأشاعرة قد أدركوا عدم مسايرة مثل هذه النظريات الآليـة مع القرآن ، وهو بذلك يشير إلى نقدهم لمبدأ السببية بمعنى إسنادهم الفعل للـه مباشرة ، مما أدى بهم إلى القول بنظرية الكسب فى أفعال العبـاد. وبالإضافـة إلـى هـؤلاء ، فإنـه معجـب كـل الاعجـاب بـابن خلـدون ، والمعـروف أن ابـن خلدون كان خصما للفلسفة ولكنه كان أشعريا فى نفس الوقت ، وقد وقـف ابـن خلدون عند مبدأ السببية أيضـا إنطلاقـا مـن مذهبـه الأشـعرى. فقد فـرق بيـن الطبيعة والقصود والإرادات الإنسانية ، فأقر بمبدأ السببية فى المجال الأول ، ورفضـه فـى المجـال الثـانى ، لأن مـن الصعـب تتبـع المظـاهر الإنسـانية فـى قصودهـا وإراداتهـا ، حتـى يمكـن الوقـوف علـى عللهـا وأسـبابها القريبـة أو البعيدة ، ناهيك عن السبب النهائى ، بينما يمكن تتبـع الظـاهرة الطبيعيـة حتـى نصل إلى أسبابها.

ومن ثم فإن التماس العلل للظاهرة النفسية داخل الإنسان " أمرنا بقطـع النظر عنها وإلغائهـا جملـة ، والتوجـه إلـى مسبب الأسـباب كلهـا ،وفاعلهـا ، وموجدها لترسخ صفة التوحيد فىالنفس ، علىماعلمنا الشرع الذى هو أعرف بمصالح ديننا ،وطريق سعادتنا ، لإطلاعه علـى مـاوراء الحس ، قـال صلـى الله عليه وسلم (من مات يشهد ألا إله إلا الله دخل الجنـة) فمـن وقـف عنـد

([1]) يمكن الرجوع فىهذا الموضوع إلى فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية ، باكستان ، ١٤١١هـ ، ج ١ ، ص ٤٥٨-٥١٧ .

تلك الأسباب ، فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر ، وإن سبح فى بحر النظر والبحث عن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة"([1])

ويلاحظ فى نص ابن خلدون- رغم كونه أشعريا - أنه يقر مبدأ السببية فى العالم المادى، أما الأفعال الإنسانية ، فإنه يرى قطع الطريق على الباحثين وراء تلمس علل لها، لا لأنه ليس هناك علل لها، بل خوفا على هؤلاء الباحثين من الضلال. أما الأشاعرة الأوائل من أمثال أبى الحسن الأشعرى نفسه ، وأبى بكر الباقلانى وغيرهما فإنهم ينطلقون فى رفض السببية من موقف دينى ميتافيزيقى فى آن واحد. فبالنسبة للموقف الدينى، فإنهم يرون ألا فاعل إلا الله ، وبالنسبة للموقف الميتافيزيقى فإنهم رفضوا مبدأ السببية لاعتقادهم أن المعلول يجب أن يشبه العلة ، ومن هنا ينتهى الأمر إلى ايجاد مشابهة بين الوحدة (الذات الإلهية)، والكثرة (العالم أو الكون)([2]).

إقبال لاينقض قانون العلية ، ليهدم البحوث الفيزيائية فى مجالها ، لأن هذا القانون منضبط فى مجاله ، ولكنه يرفض أن يكون هنا القانون دليلا على وجود الله، لأنه يشكل عقبة فى سبيل فهم الكون وعلاقة هذا الكون بالله . ولذلك فإن إقبال يفند الأساس الذى جعل من النظام الكونى نظاما آليا بسبب نظرة القدماء إلى أن الله فى جانب والطبيعة عبارة عن جزيرة تسبح فى فضاء مطلق فى جانب آخر .ولذلك يلجأ إلى مايوجهه (هوايتهيد) من نقد، فالنظرة العلمية القديمة إلى الطبيعة لاتعدو أن تكون وهما ، لأنها" تهبط

([1]) ابن خلدون : المقدمة ، بيروت ، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٦٥، ص ٢٩.

([2]) إقبال : تطور الفكر الفلسفى فى إيران ، ترجمة حسن محمود عبداللطيف ومحمد السعيد جمال الدين ،/ القاهرة، الدار الفنية، د.ت ، ص ٦٢.

بشهادة الحواس الى مجرد انطباعات فى عقل المشاهد، مع أن هذه الشهادة هى العماد الوحيد الذى يعتمد عليه العالم الطبيعى فىمشاهداته وتجاربه ،وهذه النظرية تنشئ بين الطبيعة وبين المشاهد لها هاوية يضطر لكى يعبرها أن يلجأ إلى التسليم بغرض مشكوك فى صحته ، هو أن شيئا ما لايدركه الحس يشغل فراغا مطلقا ، كما يشغل شئ وعاء ،ويحدث فينا إحساسا بنوع من المصادمة، وهذه النظرية – على حدقول الأستاذ هوايتهيد Whitchead (هـ ١٨٦١م /١٩٤٧م) – تحول نصف الطبيعة حلما ، ونصفها الثانى ظنا"([1]).

([1]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ٤٢ . وانظر:
Whitehead, Alfred North: The Concept of Nature, Combridge 1920, p. 30,

يطلق هوايتهيد على هذه النظرية اسم(نظرية التشعب) المبنية على التشعب الثنائى لأجسام مادية موضوعة فى مكان ، وذلك فى علم الطبيعة عند نيوتن ،والإحساسات الصافية عند هيوم ، وطبقا لهذه النظريات فإن الطبيعة تنشق إلى جزئين منفصلين : الأول معلوم لدينا من خلال تجاربنا المباشرة ، مع الألوان والأصوات ، والروائح ، وهلم جرا، والثانى هو عالم من المواد العلمية غير المشاهدة مثل الجزيئات ،والذرات، والأليكرونات، والفضاء المطلق ،وهلم جرا ، فالأشياء التى لالون لها ولا صوت ولا رائحة- التى تؤثر فى العقل من خلال صدمة ، توجد – فى نفس الوقت – فىالعقل أوهام التجارب الحسية التى يفرح بها، والنظرية حينئذ تقسم الكون تقسيما حادا . إلى حقيقة لاتظهر ، وبالتالى فهى مجرد (ظن) وإلى مظاهر ليست حقيقية، ومن ثم فهى مجرد (حلم).

ويذهب هوايتهيد ألىأن للكائن أيا كان طبيعة معينة ، وأنه عبارة عن كل ونظام أجزاؤه وتركيبها تابعة لطبيعة الكائن ، غير أن هذه الأجزاء ليست عناصر أو مركبات من عناصر ، وإنما هى أحداث ، أو وحدات مكانية زمانية ، وعلاقات بين الأحداث ، تجرى هذه وتلك بمقتضى قوانين ثابتة .

انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، القاهرة، دار المعارف ، ١٩٥٧ ، ص ٤١٤.

ويتابع إقبال هوايتهيد فى الذهاب إلى أن المادة التى تبدو صلبة ،وتبدو فى فراغ مطلق – كما كان يتصور القدماء – ليست فى حقيقة الأمر سوى حوادث ، وعلاقات تربط هذه الحوادث ببعضها البعض .

إن السبب الذى أدى إلى وقوع العلماء القدماء فى هذا الخطأ الذى يكمن فى نظرتهم إلى الطبيعة علىأنها مادة صلبة تقع فى فراغ مطلق هو عدم فهم العلاقة بين الحركة والزمان والمكان فهما صحيحا. وذلك لمتابعتهم (زينون) الذى عاش بين القرنين الثالث والرابع قبل الميلاد فى براهينه الأربعة على بطلان الحركة ، وبالتالى الذهاب إلى حقيقة أن الزمان والمكان شيئان موضوعيان.([1])

ويذهب إقبال إلى أن هذه البراهين ظلت بلا معارضة فى الفكر الغربى حتى العصر الحديث، إذ تصدى لتفنيدها ، وإثبات الحركة كل من الفيلسوف الفرنسى (برجسون) (١٨٥٩-١٩٤١) والعالم الإنجليزى الرياضى (براتراند رسل) (١٨٧٢م) فقد ذهب الأول إلى أن الإشكال الذى أثاره

([1]) وصلت براهين (زينون) الأربعة على بطلان الحركة إلىالعالم الإسلامى من خلال (كتاب الطبيعة) لأرسطو الذى ترجمه اسحق ابن حنين(٨٤٥م – بين ٩١٠و ٩١١م) وقد علق عليه بعد ذلك أبوالحسن بن السمح (٩٤٥م – ١٠٧٧م) وربما تكون هذه البراهين قد عرفها العالم الإسلامى قبل ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب الطبيعة ، إذ إن النظام (ت ٢٣١هـ =- ٨٤٥م) المعتزلى المشهور قد يكون قد ذهب ألى القول بالطفرة ردا على الحجة الأولى من حجج زينون . انظر حجج زينون :

Burnet , John : Greek Philosophy; Thales to Plato, London, 1961, p. 48.

وعن تعليق ابن السمح على كتاب أرسطو أنظر :

S.M. Stern: Ibn El-Samh, Jornal of the Royal Asiatic Society (1956) pp. 31 - 44.

(زينون) يرجع إلى الخطأ في فهم حقيقة الزمان والمكان ، وهما – في رأى برجسون – ليسا إلا اعتبارين عقليين للحركة([1]). أما (برتراند رسل) فحجته تصدر عن نظرية (كانتور Cantor)([2]) في الكم المتصل وهي – في نظره – أهم ماكشفته علوم الرياضة الحديثة فالزمان والمكان كم متصل ،ومن ثم ليس هناك خلاء بين نقاط الزمان أو المكان.([3])

ويستعرض إقبال بعد ذلك نظرية(اينشتين) (١٨٧٩-١٩٥٥م) عن المكان ، حيث يذهب إلى أن حقيقته نسبية، ومن ثم لايقنع إقبال بهذا الرأى، فيؤكد أن ماهيته الحقيقية ماهية روحية،ومن ثم فإن نظرية (أينشتين) تتناول بناء الأشياء فقط ، ولاتتناول ماهية الأشياء التى يتألف منها هذا البناء ، كما أن هذه النظرية تنتهى إلى إلغاء الزمن ، إذ إن الكون – في نظر (أينشتين) –

([1]) عن مناقشة (برجسون) انظر : التطور الخالق ، ترجمة محمود قاسم إلى العربية ،القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤ ، ٢٧١، ٢٨٧. وانظر الترجمة الانجليزية بواسطة :

Arthur Mitchell pp.325 - 330.

والترجمة بعنوان :

Creative Evolution, London, 1911.

وأنظر :

Bergson: Time and Free Will, Trans by F.I. Pogson, London, 1910, pp. 113-115.

([2]) انظر :

Taylor , A.E.: Article (Continuity) in Encyclopaedia of Religion and Ethics, IV, pp. 97, 98.

([3]) Russell, Bertrand: Our knowledge of the Extenal World, London, 1949, pp. 169-188., also, Mysticism and Logic, London, 1949, pp.48-91.

ليس مثل جزيرة تسبح فى فراغ مطلق ، بل متناه لكن من غير حدود ، ولا يوجد بعده خلال ، وإذا انعدمت المادة ، فإن الكون ينكمش إلى نقطة ، ومن هنا تبطل حقيقة الزمان . ولايوافق إقبال علىهذه النتيجة التى تقول ببطلان الزمان ، لأن الزمان فى رأى (أينشتين) عبارة عن بعد رابع للمكان، وهذاالنوع من الزمان- كما يقول إقبال – قد كف عن أن يكون زمانا على الحقيقة ، لأن معنى ذلك أن كل شئ قد تم بالفعل: الماضى والحاضر والمستقبل ، ومن ثم فإن المستقبل قد عرف سلفا بكل تفاصيله ،وهذا مالايوافق عليه إقبال ، لأن ذلك – فى رأيه – يؤدى إلى نوع من الجبرية التى تتنافى أصلا مع مبدئه كله ، وهو أن الذات عبارة عن حياة مبدعة ، حرة الاختيار ، فى سبيل صيرورتها إلى الأحسن والأفضل(١)، وهذا هو السبب فىأنه يلجأ إلى جعل ماهية الحقيقة ماهية روحية، حتى لايحدث تقابل بين الروح والمادة ، هذا التقابل الذى ذهب إليه القدماء.

ومادام الأمر كذلك ، فإن قانون العلية المطبق فى مجال التجربة العلمية ، لايمكن تطبيقه فى ميدان التجربة الإنسانية . لأن مختلف العلوم تنقض على حسم الطبيعة لتأخذ منها جزئية تبحثها بمنهجها ، ولاشك فى صحة نتائج هذه التجارب العلمية الحسية غير أن هذه العلوم على اختلافها إنما تتعامل مع الطبيعة تعاملا جزئيا ، بمعنى أن كل علم من العلوم التجريبية، يتناول جانبا واحدا من جوانب الحقيقة ، أما التجربة الإنسانية فانها تتعامل مع كل الحقيقة .ومن هنا أخطأ كثير من العلماء عندما حاولوا تطبيق

---

(١) انظر :

Siddiqi , Mazharudding: Concept of Muslim Culture in Iqba, Islamabad, 1970. pp. 29-31.

نتائج هذه العلوم الجزئية على التجربة الإنسانية عموما ، فالمسألة هنا ليست مسألة حسابية ، بمعنى أن مجموع العلوم التجريبية ، على اختلافها ، لايساوى تماما التجربة الإنسانية ككل . فالأمر ليس بهذه البساطة .

وهذا الخطأ هو الذى حدى بالكثير من العلماء إلى تفسير التجربة الإنسانية تفسيرا آليا , أو تفسيرا ماديا ، فالحق أن الذات الإنسانية إنما تؤثر من خلال تجاربها من داخلها، أما قانون العلية ، فإنه يؤثر من خارج فقط ، ولذلك، فإن علينا فى ميدان التجربة الإنسانية أن نركز علىالغاية والقصد اللذين يفعلان من داخل النفس، وذلك علىخلاف مسلك العلة ، إذ هى خارجة عن المعلول ، وتؤثر فيه من خارج.(١)

الحقيقة إذن روحية ، هو مبدأ انتهى إليه إقبال، مستشهدا بما ذهب إليه برجسون فى تحليله للتجربة الإنسانية ، أو بالأحرى فى تحليله لظاهرة الديمومة فىالزمان، وإقبال هنا لايمنعه إعجابه برأى برجسون من أن يعترف بسرعة بأن هذا الرأى تنتابه أيضا شائبة من قصور.

إن برجسون يبدأ ينفى إدراك النفس إدراكا خارجيا عنها ،ويحصر هذا الإدراك فىباطن النفس ، مثل الفرح والحزن و .. فالاحساسات، وألوان الشعور ، والإرادات ، والأفكار ، كل أولئك ، هى التغيرات التى ينقسم إليها وجودى ،وهى بدورها تسبغ ألوانها عليه ، فأنا أتغير إذن من غير انقطاع ، ومن ثم فليس فى حياتى النفسية شئ قار ، بل الكل فى حركة دائمة ، سيل مستمر من حالات نفسية.(٢) لكن هذا التحول والتغير لابد له من زمن ، وهنا

---

(١) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ٥٣.

(٢) برجسون : التطور الخالق ، الترجمة العربية ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

ينبغى أن نلتفت إلى أن للنفس الإنسانية جانبين : جانب العلم ، وجانب العمل ، فالنفس العاملة هى التى تنسج صفات الزمان ، لأنها تتصل بالوجود الخارجى الذى هو عالم الحيز ، وهذه النفس هى موضوع علم النفس الارتباطى.أما النفس العالمة ، فهى التى تذوب فيها حياة الشعور المتقطعة فى بعضها البعض.

ويشرح إقبال وجهة نظر برجسون فيقول :" ووحدة الذات العالمة مثل النقطة ، تؤخذ فيها تجارب الأجداد ، لا بوصفها تعددا ، بل باعتبارها وحدة تندمج فىمجموعها كل تجربة بالأخرى ، والتكثر فى عناصرها تعدد فى الكيف على خلاف التكثر فى النفس العاملة ... وزمان النفس العالمة يبدو كأنه آن مفرد تحيله النفس العاملة باتصالها بالعالم المتحيز إلى سلسلة من الآنات، كحبات اللؤلؤ المنظومة فى خيط واحد ، وعلى هذا فإن فيها ديمومة بحتة لا تشوبها شائبة الحيز".([1])

وهنا يلمح إقبال إلى أن هذه النظرة – من برجسون – إلى النفس العالمة والنفس العاملة اللتين هما وليدا اكتشاف تركيز الانتباه هىبالضبط مايعنيه القرآن الكريم من الخلق فى ستة أيام([2]) من جهة ، ومايعنيه أيضا بقوله تعالى :" إنا كل شئ خلقناه بقدر . ومأمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر".([3])

([1]) إقبال : تجديد الفكر الدينى، مرجع سابق ، ص ٥٩.

([2]) الفرقان : ٥٩ .

([3]) القمر : ٤٩ ، ٥٠ .

فالخلق فى ستة ايام هو على حسب إدراك النفس العاملة ، والخلق فى لحظة مثل لمح بالبصر هو على حسب إدراك النفس العالمة، أو بتعبير برجسون بخصوص الحالة الأخيرة " إن كل واحد منها (اللحظات المتقطعة) محمول على كتلة تيار حياتنا النفسية بأسرها".(١)

وكان ينبغى على إقبال ، مادام قد عقد هذه المماثلة بين مصطلحى برجسون، وبين القرآن الكريم، أن يسمى الأشياء باسمائها، فيسمى الحالة النفسية الأولى (العاملة) بالخلق والثانية (العالمة) بالأمر ، كما جاء فى قوله تعالى " ألا له الخلق والأمر"، ولعله قد تجنب ذلك ، حتى لايقع فى إشكال آخر ،وهو أن القرآن يتحدث عن اختصاص الله بالخلق والأمر،بينما الموضوع المطروح هو الذات الإنسانية ، فإقبال - وهو يوافق برجسون فى هذه النقطة بالطبع - يتحدث عن وعى النفس بفعلها المتقطع المنفصل المكون من آنات، وذلك فى حالة الشعور المباشر ، ووعيها بفعلها على أنه وحدة لا فى زمن ، فى حالة الشعور العميق عند تركيز مزيد من الانتباه.

على أية حالة ، فإن برجسون يذهب إلى أن هناك نوعين من الزمان: الأول الزمان كما نراه من خارج، أو كما تراه النفس العاملة ،وهذا النوع من الزمان ،يمكن أن يطلق عليه الزمان المتكرر، وهو زمان غير حقيقى، أما الزمان الحقيقى ، فهو زمان النفس العالمة ، وهذا الزمان يفسر به إقبال كلمة (التقدير) فالتقدير هو الزمان عندما تنظر إليه على أنه سابق على وقوع إمكاناتـــــه.

---

(١) برجسون : التطور الخالق ، مرجع سابق ، ص ١٣ .

وهذه النقطة الأخيرة هى التى جعلت إقبالا لايوافق برجسون عليها ، لأن برجسون – طبقا لذلك – يرى أنه لايمكن التنبؤ بما سيكون عليه المستقبل ،وبذلك تنتفى الغائية سواء بالنسبة للفعل الإلهى، والفعل الإنسانى.([1])

إن إقبالا يوافق برجسون علىالفرق بين الزمان الحقيقى والزمان الواقعى ، ويوافق على أن الزمان الحقيقى هو (ماهية الأشياء) وهو الديمومة الحق . أما أنه لايمكن التنبؤ بما سيقع فى المستقبل ، فإن إقبالا يتوقف عن الموافقة ، وتوقفه مبنى على أساس فلسفى لا على أساس دينى منطلق من القرآن الكريم فحسب . فإن ماينادى به برجسون ينتهى إلى ثنائية من الإرادة والفكر لايمكن التغلب عليها ، ومردها فى الحقيقة إلى أن برجسون ينظر إلى العقل نظرة جزئية ، فالعقل فى رأيه قوة تسلك الأشياء فى الحيز ، وهو يتكيف بالمادة وحدها ، ولايستخدم إلا مقولات آليه ، ولكن الفكر – كما يرى إقبال – " له كذلك حركة أعمق ، فبينما يبدو أنه يجزئ الحقيقة إلى أجزاء قارة، فإذا بوظيفته الحقيقية هى عبارة عن تركيب عناصر التجربة معا، باستخدام مقولات ملائمة للمقامات المختلفة التى تعرضها التجربة، والفكر يبلغ فى أصالته مبلغ الحياة ... وفى الحياة الشعورية تسرى الحياة فى الفكر ،ويسرى الفكر فى الحياة ، وهما يؤلفان معا وحدة ، فالفكر فى حقيقته إذن هو الحياة عينها ،ويرى برجسون أيضا أن اندفاع الباعث الحيوى قدما فى حريته الخالقة لايضيئه قبس من غاية قريبة أو بعيدة ، فهو لايستهدف نتيجة ، بل هو تحكم مطلق ، لا يهديه شئ ولايربطه نظام ، ولايمكن التنبؤ بسلوكه ،وفى

([1]) إقبال : تجهيز الفكر الدينى ،مرجع سابق ، ص ٦١.

هذا المقام فى الغالب يكشف تحليل برجسون للحياة الشعورية عما فيه من قصور".([1])

وهكذا يتضح أن إقبالا لايوافق برجسون على هذه النتيجة التى توصل إليها ، إذ يرى برجسون الحياة على أنها الماضى يعيش فى الحاضر ويؤثر فيه ، غير عابئ بالتأثير فى المستقبل، والحياة سلسلة من أفعال الإنتباه ،ومادام هناك فعل للإنتباه يمكن تفسيره، فلابد إذن من أن تكون هناك غاية شعورية، لأن لحمة التجربة الشعورية إنما تتمثل فى الأهداف والغايات التى تتحقق نتيجة لها ، ومن هنا فإن الغايات المرجوة إنما تفهم بالقياس إلى المستقبل ، وهنا يمكن أن نتوقع الأحوال التى لم توجد بعد ، ومن ثم فإن الماضى والمستقبل يؤثران على السواء فى حالة الشعور الحاضرة.

ولكن ، مانوع الغاية التى يعترف بها إقبال ؟ إنها ليست الغاية التى تم تحديدها سلفا " وموكب الحياة أو حركة الكون فى الزمان تكون ، من غير شك ، مجردة عن الغاية ، إن كنا نريد بالغاية هدفا معروفا قبل وقوعه، أى مصيرا بعيدا مقررا تتحرك نحوه الخليفة جميعا".([2])

أما الغاية التى يعينها إقبال ، فهى غايات تتحقق ، بصرف النظر عن سبق التفكير فيها ، إنها تحقيق إمكانات جائزة ، وغائيتها معناها أن من خصائصها الانتقاء ، لأن الغاية التى تم تحديدها آنفا معناها أن مايتحقق فى اندفاع التجربة إلى الأمام ، ليس إلا أحداثا سبق تقريرها فعلا ،وماوقوعها إلا طبقا لخطة موضوعة سلفا ،وهذا بالتالى يؤدى إلى فقدان الحرية على كلا

([1]) إقبال : المرجع السابق ، ص ٦٣ ، ٦٤.

([2]) المرجع السابق ، ص ٦٦.

المستويين: الإلهى والإنسانى ، مع أن العالم قابل للزيادة كما يقول الله تعالى:(يزيد فى الخلق مايشا)([1]). إذن هو عالم ينمو ، وليس فعلا قد تم وانتهى الأمربيد الخالق .وإذا قلنا بأنه قد تم ، فإننا نعود إلى الآلية مرة أخرى، وهذه الآلية قد رفضناها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يخيل إلى الباحث أن إقبالا كان يعجب ببعض الأفكار عند بعض الفلاسفة الغربيين، دون أن يعجبه البناء الكلى لمذهب هذا البغض ،ولذلك يحاول الإفادة من مثل هذه الأفكار الجزئية محل إعجابه ،ولكن سرعان مايكر راجعا إلى خطته الأصلية، فمثلا : يذهب (هويتهيد) إلى أن للكائن،أيا كان ، طبيعة معينة ، وأنه عبارة عن كل أو نظام، أجزاؤه وتركيبها تابعة لطبيعة الكائن ، غير أن هذه الأجزاء ليست عناصر، أومركبات من عناصر ، وإنما هى أحداث أو وحدات مكانية زمانية، وعلاقات بين أحداث ، تجرى هذه وتلك بمقتضى قوانين ثابتة ، وجملة هذه القوانين تمثل الألوهية التى لم تتحقق ولن تتحقق أبدا تمام التحقق ، لأن قانون الوجود التطور المتصل "([2]).

فإقبال يرى مايراه هوايتهيد من أن الطبيعة ماهى إلا أحداث ، أى أنها ليست مادة صلبة ملقاه فى فراغ مطلق ، والأحداث والعلاقات التى تربطها تتحكم فيها قوانين ثابتة، وهذه القوانين تمثل الألوهية . غير أن إقبال لايستمر فى الموافقة بعد ذلك ، لأنه يرى أن الحقيقة القصوى وحدة نفس متحققة الوجود ، وأنها ديمومة ، يتداخل فيها الفكر والوجود والغاية لتؤلف جميعا

([1]) فاطر : (١).

([2]) كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، القاهرة ، دارالمعارف ، ١٩٥٧، ص ٤١٤

وحدة متكاملة ، على عكس مـايراه هويتهيد مـن نفـى تحقيـق الألوهيـة بحجـة تطور الوجود المستمر.

ولاعجب فى انتقائية إقبـال هـذه وأخـذ مايعجبـه واسـتبعاد مالايعجبـه، وخاصـة مـن أصحـاب التطـور الخـالق ، وأربـاب الوجوديـة الجديـدة New Realism ([1]).

وإقبـال يجعـل الطبيعـة بهذا الاعتبـار السـابق، أى علـى أنهـا أحـداث وعلاقات وأنها حقيقة روحية ، يجعلها بالنسبة لله كالصفـة بالنسـبة للإنسـان ، وبما أنها كذلك فهى غير محدودة بالقوة ، وإن كانت محدودة بالفعل ، إسـتنادا إلى قوله تعالى " وأن إلى ربك المنتهى "([2]) والطبيعة بهذا المعنى هـى (سنة الله).([3])

إقبال حريص على تقدير الحرية الإلهية والحرية الإنسانية باعتبار أن كليهما شريك فى صنع هذا العالم .

ولعل قائلا يقول ! إن حرص إقبال على تقرير هذه الحرية إنما يقضى على أهم صفة من صفات الله عز وجل ،وهى صفة العلم. والحق أن الإجابـة على هذا الاعتراض إنمـا تنطـوى فـى نظـرة إقبـال علـى علاقـة اللـه بـالكون وعلاقة الكون بالله وذلك على النحـو التـالى" فهـم الإسـلام فهمـا صحيحـا ... يجعل الوجود (وحدات) ولكن كون هذه الوحدات حلقـات فـى سلسـلة واحـدة متصلـة هـى اللـه والإنسـان والعـالم يجعـل الواقـع ليـس مغـايرا لـ (أنـا) كـل

([1]) المرجع السابق : ص ٤١٥.

([2]) النجم : ٤١.

([3]) الفتح : ٢٣ .

المغايرة، وليس مغايرا للذات المطلقة (الله) كل المغايرة ، إن هذا العالم هو تجلى الله ، وأن الوجود كله هو الأول ،والآخر والظاهر والباطن هو الله والعالم (فكرة هيجل)... إنه حقيقة واحدة لهاأصل ومظهر ، ولكنه لايقوم على الاتحاد، ولاتصير فيه (وحدة من وحداته إلى الفناء) فى وحدة أخرى ، لايصير العالم فى الإنسان ولايصير فى الله ، كما لايصير الإنسان إلى الذهاب فى الله، فى الوجود وحدات ثلاث وهى حقائق لها شخصيتها ، وفرديتها ،وهى تدرك جميعا بالتجربة ، ولكن (التجربة) لإدراك الواقع والعالم المادى غير (التجربة) لإدراك أعلىهذه الحقائق ، وهى الحقيقة (الكلية)".([1])

فالله هو الروح المطلقة ،والطبيعة ليست كتلة صلبة بل هى عبارة عن أحداث وعلاقات بين تلك الأحداث ، ومادامت كذلك فهى إذن حقيقة روحية ، والإنسان فى حقيقته كذلك حقيقة روحية وليس معنى ذلك أن التجربة التى يمارس بها الإنسان نشاطه لمعرفة الطبيعة ومعرفة الذات المطلقة واحدة، بل" إن هناك نوعين من التجربة ، التجربة الواقعية ، والتجربة الدينية (الروحية الصوفية) ولاتضارب بين التجربتين ،ولابين ماتوصل إليهما من حقائق ، والصلة بين هاتين التجربتين ، أو بين الحقيقة الواقعية والحقيقة الأخرى الروحية الكلية هى مركز المحاولة الفكرية لإقبال"([2]).

ومن هنا كان الإسلام كدين فى نظرته الى الوجود يحرص على أن يجعل الإنسان أو (الأنا) فى نشاطه الخلاق حتى يمكنه " إيجاد الصلة بين

([1]) البهى ، محمد : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، القاهرة ، مكتبة وهبة، ط ١١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م ، ص ٣٤٣، ٣٤٤.

([2]) المرجع السابق ، ص ٣٤٤.

الحقيقتين- حقيقة الذات الكلية، وهى الله التى هى أصل الوجود وحقيقة العالم الخارجى التى تعتبر التجلى لهذا الأصل - وذلك عن طريق استخدام منهج واحد هو المنهج التجريبى ،وعن طريق أن الحقيقة الداخلية فى نفس الإنسان - وهى التى يصل إليها الصوفى عن طريق الرياضة الروحية - تعين على كشف الحقيقة الأخرى الخارجية، وأن المعرفة السليمة هى : (تنظيم علاقة الله بالعالم الخارجى ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود فى أعماق نفسه)".(١)

*****

(١) المرجع السابق ، ص ٣٤٥، ٣٤٦.

الفصـــل الثالث

التجربة الروحية والتجربة الواقعية

الطبيعة والإله (الله) غير منفصلين، وغير متصلين . إن العلاقة بينهما تتحدد بأن الطبيعة هى صفة الله أو سنة الله – كما سبق – وإذا كانت التجربة العلمية " بوصفها أمرا طبيعيا، تدل على ماللحقيقة من سلوك يمكن ملاحظته بالوسائل العادية" فالفرق بينها وبين التجربة الأخرى أن التجربة الأخرى تعرف بوصفها دالة على جوهر الحقيقة وطبيعتها الذاتية"([١])

إن التجربة العلمية أى فى ميدان العلم التجريبى ، تتعامل مع المسلك الخارجى للحقيقة . أما التجربة فى مجال الدين ، أى التجربة الروحية ، فإنها تتعامل مع الجانب الداخلى للحقيقة . ومن ثم فإن النوعين متشابهان بوجه ما ، لأن موضوع بحثهما واحد . غير أن منهج التجربة العلمية يختلف عن منهج التجربة الروحية . الأولى تستبعد وجهة نظر الذات من خطة العلم ، أما الثانية فإن الذات " تؤلف بين ميولها المتضادة ، وتحدث نزوعا شاملا مفردا ، ينتهى إلى تحويل التجارب تحويلا تركيبيا".([٢]) ولايقتصر التشابه بين النوعين على اتحاد موضوعهما، بل إن الهدف من كلا النوعين واحد وهو محاولة الوصول إلى أقصى درجات الحقيقة([٣]).

وإذا كان كل من (هيوم) (١٧١١-١٧٧٦م) و (أينشتين) قد عملا علىتصفية التجربة العلمية التجريبية من الطابع الشخصى ،أو تدخل (ذات) المجرب ومن ثم العمل على استبعاد فكرة التأثير الخارجى ، فإن التجربة الروحية هى الأخرى فى أمس الحاجة الى التصفية ، غير أن هذه التصفية ،

([١]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ٢٢٤.

([٢]) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

([٣]) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

ليس فى استبعاد التأثير الخارجى مثل التجربة العلمية. بل تصفيتهامن سوء الفهم، لأن التجربة الروحية أو الدينية إنما ميدان بحثها هو علم النفس الدينى، بحيث تصل إلى نوع من الموضوعية لايقل عن الموضوعية التى ينشدها العلم وموضوعية هذه التجربة إنما تتحقق فى أن الباحث العلمى فى هذا الميدان " ينتقل من تجربة إلى أخرى لا كمجرد متفرج عليها ، بل كناقد يعنى بتمحيص التجربة وتنقيتها ، وفقا لأسلوب خاص ملائم لمجال بحثه ، محاولا استئصال جميع العناصر الشخصية (الذاتية) سيكولوجية أم فسيولوجية فى محتويات تجربته لكى يصل فى النهاية إلى ماهو موضوعى مطلق ... والسر الأزلى هو أنها فى اللحظة التى تصل فيها إلى هذا الكشف الأخير تدرك أنه الأصل الأصيل لوجودها دون أن يخامرها فى ذلك أدنى شك ".(١)

ويضرب إقبال علىمثل هذا النوع من التجربة الروحية مثالا للشيخ أحمد السرهندى. من رجال القرن السابع عشر ، وهو - فى رأى إقبال - عبقرى عظيم من رجال الدين الذى انتهى جهده التحليلى للتصوف فى عصره إلى استحداث طريقة صوفية جديدة ، ظلت دون سائر الطرق الصوفية التى جاءت جميعا إلى الهند من آسيا الوسطىوبلاد العرب قوة حية فى البنجاب وأفغانستان وروسياالأسيوية ... فلقد وصفت للشيخ تجربة دينية لرجل اسمه عبدالمؤمن فى العبارة الآتية : (السموات والأرض ، والعرش، والنار، والجنة ، أصبحت جميعا لا وجود لها عندى،وحينما أنظر حولىلا أراها فى أى مكان ، وإذا وقفت أمام شخص ، فلست أرى شيئا أمامى ، بل إن وجودى أنا أصبح لا وجود له عندى . إن الله لانهاية له ،وليس فى مقدور أى إنسان أن يحيط به ، وهذا غاية ماتنتهى إليه رياضة الباطن ، ولم يقدر أى ولى على

---

(١) إقبال ، المرجع السابق ، ص ٢٢٥.

مجاوزته) فأجاب الشيخ على ذلك بقوله : (إن الوجد الذى قد وصف لى يرجع إلى تقلب القلب تقلبا مستمرا، ويبدو لى أن من يعانيه لم يمر بعد حتى بربع منازل القلب التى لاحصرلها، ولابد له أن يجتاز الأرباع الثلاثة الباقية، حتى يتم رياضات هذا المنزل الأول من منازل رياضة الباطن، وهناك منازل تسمى (الروح) و (السر الخفى) و (السر الأخفى) ، ولكل منزلة من هذه المنازل التى يتألف منها مجتمعة مايسميه(عالم الأمر) أحوالها ورياضتها الخاصة بها ".([1])

ويحرص إقبال على الدعوة إلى تصفية التجربة الروحية الصوفيةالتى هى – فى نظره – أعلىمستويات الدين – بالإشارة إلى تحريم الدين استخدام الموسيقى فى العبادة ،وإلى تشريع صلاة الجماعة، كل ذلك لكى تظل التجربة الروحية بعيدة عن أى شئ يتصل بالانفعال العاطفى من جانب ،ولكى تظل نفس الصوفى حية بالجماعة من جانب آخر ولذلك يتجنب الآثارالضارة التى قد تنجم نتيجة للتأمل فى أثناء العزلة.([2])

ومن ثم فإن التجربة الصوفية لها مراحل ، والصوفى قد يتعرض فى هذه المراحل لأمور ربما تضلله ، فيعتريه الفتور والاسترخاء نتيجة لما يلاقيه من أمور فى أثناء التجربة التى تسبق المرحلة الأخيرة، كما حدث للشيخ عبدالمؤمن ، الذى سبقت قصته ، " فتاريخ التصوف الشرقى يبين لنا أن هذا

([1]) المرجع السابق ، ص ٢٢١ ، ٢٢٢ . وانظر:
Rahman, F., : Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhandy, Chapter III,
pp. 54-55.

([2]) إقبال : المرجع السابق ، ص ٢٢٥.

الخطر أمر حقيقى... فمنتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئا ، بل أن تصير شيئا.

والتجربة الروحية إذن هى آخر أطوار الدين ، لأن الحياة الدينية – فى نظر إقبال " يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أطوار : طور (الإيمان) وطور الفكر ، وطور (الاستكشاف) .

أما الطور الأول الذى هو طور الإيمان ، فإن الحياة الدينية فيه عبارة عن نظام يجب على الفرد أو الأمة أن تخضع لأمره خضوعا مطلقا ، ومن غير تحكيم العقل فى تفهم مراميه البعيدة أو غايته القصوى . وهذا الاتجاه قد يكون بعيد الأثر فى التاريخ السياسى والإجتماعى لشعب من الشعوب ، ولكنه ليس كبير الأثر فى النماء الفردى من الناحية الروحية. والطور الثانى هو الطور الذى يتفهم فيه العقل هذا النظام والمصدر البعيد الذى اصدره، وفى هذا الطور تبحث الحياة الدينية عن أصلها فى نوع من الميتافيزيقا ، هى نظر فى الكون متسق اتساقا منطقيا ، ومن فروعه البحث فى ذات الله .

وفى الطور الثالث يحل علم النفس محل الميتافيزيقا ، وتزيد الحياة الدينية فى طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى ، وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصى للحياة والقدرة ، ويكتسب الفرد شخصية حرة لا بالتحلل من قيود الشريعة ، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد فى أعماق شعوره هو . ويعلن إقبال هنا أنه سيتحدث عن الدين على أنه هو (التصوف).(١)

---

(١) إقبال: المرجع السابق ، ص ٢٠٩.

ويخيل إلى الباحث أن إقبالا هنا يريد أن يأتى بنظرية تبرر تاريخ الإسلام فى المجال الثقافى ، فالمسلمون الأوائل قد خضعوا لنظام من الإيمان المطلق الذى لاتساور فيه أحدهم أية شائبة من شك فى أمر من أمور الدين ، وبذلك ضمنوا الإستقرار الاجتماعى الذى ذابت فيه شخصية الفرد ، دون أن يعى الفرد ذاته ، ومايعتورها من أمور قد تخدش الطابع العام المسيطر ، وكأننا به ، وقد رأى هذا الاندفاع الإسلامى الى الفتوحات الشاملة شرقا وغربا، فانتهى إلى نتيجة عامة هى الإيمان الجماعى بلا مناقشة عقلية أو سيكولوجية .

ولنأخذ مثلا علىظهور مشكلة عقلية تماما إبان حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتصدى القرآن الكريم للرد عليها، وهى مشكلة القدر فى قوله تعالى " سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ماأشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون . قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين".([1]) وكذلك ماروى من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، خرج علىالصحابة وهم يتناقشون فى القدر، فتغير وجهه وقال :" أبهذا أمرتكم ؟ أم بهذا أرسلت إليكم إنما هلك من كان قبلكم حينما تنازعوا فى هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه "([2]). وفى عهد الإمام على - كرم الله وجهه - فقد روى أنه فى منصرفه من موقعة صفين ، قام إليه أحد أتباعه وسألة : أخبرنا عن سيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء وقدر ؟ فقال : والذى فلق الحبة، وبرأ النسمة ماهبطنا واديا ، ولا علونا تلعة إلا

([1]) الأنعام : ١٤٨ ، ١٤٩.

([2]) أخرجه الامام أحمد فى مسنده .

بقضاء وقدر، فقال الرجل : عند الله أحتسب عنائى، مالى من الأجر شئ، فقال على : بلى أيها الشيخ ، عظم الله لكم الأجر فى صبركم وأنتم سائرون ... ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ، ولا إليها مضطرين ، فقال الرجل: وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقنا([1])... الخ . وهى مسألة لايمكن إلا أن تنتمى إل الطور الثانى الذى أشار اليه إقبال . مع أنها إنما نجمت فى صدر الإسلام ، الذى من المفترض ، أن يكون وقتا للطور الأول.

علىأية حالة فلنعد إلى إقبال فيما يسميه الطور الأخير، أو مرحلة (الاستكشاف) وهو بالطبع يعنى بذلك طور الحياة الصوفية أو التجربة الروحية الدينية الصوفية - والألفاظ الثلاثة بمعنى واحد - فما هى التجارب الصوفية التى رأى فيها انحرافا عن القواعد التى وضعها ،استنتاجا من التجارب الصوفية الحقيقية.

أجل إن المسلمين السابقين قد انحرفوا عن التجربة العلمية التى تؤدى إلى التقدم العلمى ، ومن ثم خالفوا المنهج التجريبى الذى دعا إليه القرآن الكريم ، وتنبه إليه كثير من مفكرى الإسلام السابقين، غير أنهم انحرفوا عنه واتبعوا المنهج اليونانى العقيم الذى انتهى بحياة المسلمين إلى التقهقر والتخلف. كما سبق عرضه . فى الوقت الذىأخذ به العلماء الغربيون فتقدموا وأنجزوا. ومن ثم فإن على علماء الإسلام المعاصرين أن يعودوا إلى هذا المنهج مرة أخرى، إذا ما أرادوا أن يلحقوا بركب التقدم فى مضمار العلم التجريبى.

([1]) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٧ ، ٨ نقلا عن الدكتور علىسامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام،القاهرة، ١٩٦٩ ، ج ١ ، ص ٤٥٠ ، ٤٥١.

إننا مضطرون إلى الانتقال من الاعتماد علىالكتاب الإصلاحى لإقبال وهو (تجديد الفكر الدينى) إلى كتابه الآخر وهو (تطور الفكر الفلسفى فى إيران) لكى نفهم عن إقبال ماذا يعنيه بالضبط بالتجربة الصوفية، وماالأساس لهذه التجربة، وماثمرتها ،وكيف أنها إيجابية تصل بصاحبها إلى تحقيق الهدف المنشود، وكيف تتحول إلى السلبية التى أدت فى النهاية إلى ضعف المجتمع الإسلامى . هذا مع وضع بعض المحاذير التى يمكن أن نطلقها فىسبيل الاعتماد على هذا الكتاب الأخير ، لأن نغمة الحياد فيه أعلىمن نغمة النقد . لأن هذا الكتاب هو رسالته للدكتوراه فى (ألمانيا) وكأنه بالتزامه الحياد بداكما لو كان موضوعيا، علىالأقل فى نظر القارئ الغربى لهذه الدراسة، غير أنالداعية إلى الإصلاح ، وإن حخاول الالتزام بالحياد ، لابد له من أن يفصح عن الجانب الذاتى، من أجل الانتصار للهدف الذى حدده سلفا ، على الأقل . ولعل هذين المنهجين الموضوعى والذاتى هما اللذان يفرقان بين الكتابين . ففى الكتاب الأول – وإن كان فيه الجانب الموضوعى واضحا – فإن الذاتية هى السمة الغالبة عليه ، وعلى العكس من ذلك بالنسبة للكتاب الثانى، تأتى الذاتية فيه متوارية محتشمة ، بينما تسفر الموضوعية عن نفسها فى وضوح.

إن إقبالا يذهب إلىأن التصوف الإيرانى له طبيعته الخاصة به ، تلك الطبيعة التى تمثل الروح الإيرانية فى أساسها فيقول:" وفى إيران تمخض تأثير الاتصال الحضارى، والتلاقح المتبادل بين الأفكار عن رغبة مبهمة عند بعض العقول للوصول إلى صياغة جديدة للإسلام ، على نفس النسق ،وهو ماأدى بأصحاب هذه العقول إلىالتمثل التدريجىللمثل المسيحيةوالفكر الغنوصى المسيحى سواء بسواء ، وعثروا علىأساس راسخ لها فى القرآن

الكريم. إن زهرة الفكر الإغريقى قد ذبلت بفعل هبات من نسائم المسيحية، لكن رياح السموم الحارقة التى أطلقها نقد ابن تيمية لم تستطع أن تمس نضرة الزهرة الإيرانية، وقد طوح بزهرة الفكر الإغريقى طوفان الغزوات البربرية، أما الزهرة الفارسية ، فلم تؤثر فيها الثورة التترية ومازالت باقية متماسكة ".[١]

ويعترف إقبال بأن التصوف يجمع بين البوذية والإسلام فهو يتمثل الفكرة البوذية للنرفانا (الفناء) فيتطلع إلى بناء نظام لما وراء الطبيعة فى ضوء هذه الفكرة، وهو من ناحية أخرى لايفصل نفسه عن الإسلام . ويجد فى القرآن تبريرا لتصوره للكون . والتصوف شأنه شان الموقع الجغرافى لموطنه يقف فى منتصف الطريق بين السامى والآرى ، متمثلا افكارامن كلا الجانبين ، طابعا إياها بطابعه الفردى الخاص ، وهو طابع فى مجمله آرى أكثر منه سامى ".[٢]

فالتصوف يجمع بين خصائص الدين السامى (الإسلام) والنرفانا الهندية . وهو بذلك يكمل مافى الدين السامى من نقص ،ومافى النرفانا الهندية أيضا من نقص ، ولذلك يتابع إقبال كلامه السابق " ومن ثم يبدو فى وضوع أن سر حيوية التصوف إنما يكمن فيما أسس عليه من نظرة جامعة إلى الفطرة الإنسانية".[٣]

---

(١) إقبال : تطور الفكر الفلسفى فى إيران، ترجمة حسن محمود عبداللطيف ومحمد السعيد جمال الدين ، القاهرة ، الدار الفنية ، ص ٨٦.

(٢) المرجع السابق : ص ٨٧.

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

ويؤكد إقبال فكـرة جمـع التصـوف بيـن الإسـلام السـامى وبيـن الفكـر الآرى، فيعترف بعدم وجود دليل تاريخى على أن " النبى العربى - صلى الله عليه وسلم- قد أودع عليا وأبابكر علما باطنيا ، ومهمـا يكـن مـن أمـر ، فـإن الصوفى يؤكد أن النبى كان لـه تعليم بـاطنى وهـو " الحكمـة" بخـلاف التعليم المتضمن فى القرآن الكريم . والصوفى يورد الآية التالية لكى يقيم الدليل على دعواه (كما أرسلنا فيكم رسـولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون)([1])... وإننـى أسـتطيع - فيمـا أظن - أن أبين أن ثمة أصولا للمذهب الصوفى فى القرآن الكريم . والحديث الصحيح . لكن العبقرية العملية للعرب حالت دون تطور المذهب وتحوله إلـى الإثمار فى بلاد العرب ، بين أنـه نمـا وتحـول إلـى مذهب متميز حين وجد ظروفا مواتية فى تربة مغايرة".([2])

إن إقبالا يعترف بأن مايدعيه المتصوفة من وراثة العلم البـاطن ليس له سند تاريخى، ويعترف أيضا بأن التصوف يأخذ موقفا وسطا بيـن السـامية والآرية - وإن كانت مسألة السامية هنا فى النفس منهـا شـئ، لأن ذلـك يعنـى أن الإسلام نتاج بشرى - ويعترف بأن التصوف بناء على ذلـك بنـاء مسـتقل" فى منتصف الطريق بين السامية والآريه ... ومن ثم يبدو أن حيوية التصوف إنما تكمن فيما أسس عليـه مـن نظـرة جامعـة إلـى الفطـرة الإنسـانية . أى أن الدين السامى مجردا من التصوف، لا يلبـى حاجـة الفطـرة الإنسـانية ، إلا إذا طعم بالنرفانا الهندية. كل ذلك يشكل عقبة بالنسبة لمحاولة فهـم مـايريده إقبـال من التسوية بين التجربة الدينية فى الإسـلام وبيـن التجربـة الصوفيـة علـى أن

([1]) البقرة : ١٤٦ .

([2]) المرجع السابق ، ص ٨٧، ٨٨.

التصوف هو الدين في درجاته العليا. هل يمكن تصور الدين مجردا من التصوف لاشك أن النزعة الصوفية أيا كان موطنها نزعة إنسانية عامة لاتعرف وطنا ولا دينا . وهناك أشياء مشتركة بين التجارب الصوفية عند متصوفة لاينتمون إلى دين واحد . والذى يعنينا هنا هو مايمكن أن يطبق عليه التصوف الإلهى ، لأن هناك نوعا آخر يسمى التصوف النفسى أو الروحى.(١) فالتصوف الإلهى يهدف إلى رجوع " النفس أو الروح إلى مصدرها المطلق الأزلى الذى هو الإله ، وقد تتشكل هذه الفكرة بأشكال متعددة ، ففى نظام معين يتحدث عن عنصر اللامخلوقية فى الروح ، وعن فكرة استغراقها فى جوهر أو ذات الله ،وفى نظام آخر قد توصف الروح أو النفس بأنها تألهت أو أصبحت إلها فاقدة كل خصائصها وشخصيتها عن طريق الاتحاد أو التحول لتصبح شيئا جديدا ".(٢)

وهذا الذى سبق من نص لأحد الباحثين المحدثين يؤكد ماذهب إليه إقبال من استقلالية النزعة الصوفية فى الإسلام أو فى إيران على وجه الخصوص. وهو لاشك معجب بهذا النموذج الذى يتحدث عنه إذ هو موقف بين الروح الهندية والطابع العملى لدى العرب ومعنى الاستقلالية هنا هو أنها تمثل تيارا حضاريا لاشك فيه، ومعنى ذلك أن المساواة بين التجربة الدينية التى ينبغى – فى نظر إقبال على الاقل – أن تكون التجربة الدينية الإسلامية فهى الدين الإسلامى فى أعلى مراتبه كماصرح فى كتابه(تجديد الفكرى الدينى) على نحو ماسبق . وهنا يبدو مايمكن أن يعتبر خروجا من إقبال عن

---

(١) جعفر ، محمد كمال : التصوف طريقا ، وتجربة ومذهبا، القاهرة، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠ ، ص ١٣٤، ١٣٥.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٥.

قاعدة تجديد الفكر الديني إلى تجديد الإسلام نفسه .والدليل على ذلك تأكيده على هذه المراحل السابقة التي يمر بها أي دين في نظر إقبال - مرحلة الإيمان ، ومرحلة الميتافيزيقا، ومرحلة الاستكشاف .. وقد آن الأوان للإشارة إلى تأثر إقبال (بأوجست كونت) (١٧٩٨-١٨٥٧م) في مراحله الثلاث المشهورة ، وإن كان الأخير يعمم هذه المراحل على تاريخ الفكر الإنساني عامة . فليست التجربة الصوفية خاصة بدين دون دين ، أو شعب دون شعب، غاية ماهناك أنها ، كما قرر إقبال سلفا ، تأخذ لونا معينا متأثرا بالبيئة الجغرافية فتتأثر بما حولها من أفكار وثقافات قريبة منها أو بعيدة عنها كل على قدر المسافة التي تفصل بينها وبين هذه التجربة .

وإقبال نفسه متردد بين اعتماد التجربة الصوفية بطريقة واضحة لا لبس فيها ، وبين أنه في مناسبات أخرى ترد على لسانه عبارات تشي بغير ذلك، في حديثه عن روح الثقافة الإسلامية ، يقول " وفي طفولة البشرية تتطور القوة الروحية إلى ماأسميه الوعي النبوي ، وهو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردي والاختيار الشخصي . وذلك بتزويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل ، أعدت من قبل ، ولكن الوجود أخذ بمولد العقل وظهور ملكة النقد والتمحيص تكبت الحياة ، رعاية لمصلحتها بالتكون والنمو لأحوال المعرفة التي لاتعتمد على العقل ، والتي فاضت القوى الروحانية خلالها في مرحلة مبكرة من مراحل تطور الإنسانية ، والإنسان محكوم أساسا بالعاطفة والغريزة ، أما العقل الاستدلالي ، وهو وحده الذي يجعل الإنسان سيد بيئته ، فأمر كسبي ، فإذا حصلناه مرة ، وجب أن نثبت دعائمه ، ونشد من أزره ، وذلك بكبت اساليب المعرفة التي لاتعتمد عليه ".(١)

---

(١) إقبال : تجديد الفكر الديني في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٤٣،١٤٤.

إن الإنسان البدائى كان محكوما بالعاطفة والغريزة، وأما مرحلة الرشد الإنسانى فإن العقل الاستدلالى هو وسيلة الإنسان لتجعله سيد بيئته . ونحن نضيف كذلك إلى هذا القول أن الانسان البدائى كان يلبس الطبيعة كلها لباسا روحيا ، وإلا لما عبدالمظاهر الطبيعية على اختلاف أنواعها . وهذا هو مذهب إقبال نفسه فى الذهاب إلى أن الطبيعة حقيقة روحية ، حتى تكتمل عنده الصورة فالله تعالى حقيقة روحية ،والطبيعة حقيقة روحية ، والإنسان حقيقة روحية ، ومن ثم كانت الطبيعة هى صفة الله، والإنسان هو الحلقة الرابطة بين الله وصفاته. ومن ثم لم يكن هناك تقدم جاء به الإسلام لأن معنى ذلك هو جعل كل شئ روحيا، والجديد فى الإسلام - فى نظر إقبال - هو وجود الإله ، بينما كان البدائيون ينظرون إلى الطبيعة على أنها هى الإله أو الآلهة .

ثم ماهى النماذج الصوفية التى يعتبرها إقبال هى المثل التى ينبغى أن تحتذى ، والتى دائما يقتبس منها سواء فى كتابه (تجديد الفكر الدينى) أو فى كتابه (تطور الفكر الفلسفى فى إيران) أو فىأشعاره المتنوعة فى دواوينه الكثيرة.إنه جلال الدين الرومى (٦٠٤هـ - ١٢٠٧م) فهو مثلا يستشهد به علىأن هناك مفكرين قد صاغوا نظرية التطور فى العالم الإسلامى مما خلق حماسة منقطعة النظير لمصير الإنسان من الناحية البيولوجية . كما نجد ذلك عند جلال الدين الرومى الذى فاقت حماسته حد الوصف". ومامن مسلم يقرأ هذه السطور دون أن يحس دبيب النشوة يجرى فى أوصاله يقول الرومى .

" عشت تحت الثرى فى عوالم من تبر وحجر ، ثم ابتسمت فى ثغور زهرات عديدة الألوان ، ثم جبت مع الوحش والزمان المتنقل فوق ظهر البسيطة، وعن متن الهواء ، وفى مناطق المحيط".

" وفى ميلاد جديد غطست فى الماء ، وحلقت فـى الهـواء ، وحبـوت على بطنـى ، وعـدوت علـى قدمـى ، وتشـكل سـر وجـودى كلـه ، فىصـورة أظهرت كل ذلك للعيان ، فإذن أنا إنسان ".

" ثـم أصبـح هدفـى أن أكـون فـى صـورة مـلاك ، فىملكـوت وراء السحاب، وراء السماء ، حيـث لايمكـن لأحـد أن يتبـدل أو يمـوت ، ثـم أعـدو بعيدا وراء حدود الليل والنهار والحياة والموت ، مرئية كانت أو غـير مرئيـة" " حيث كل ماهو كائن ، كان دائما واحدا وكلا"([1]).

جلال الدين الرومى هـو الأنمـوذج الأعلـى لإقبـال فـى صفاءالتجربـة الصوفية، لقد عاش جلال الدين الرومى فى القـرن السـابع الهجـرى، والنـاظر فى تاريخ إيران الأدبى فى هذا القرن يجد الجمهرة الكبـيرة الكثـيرة مـن أبنـاء إيران قد سلكوا طريق التصرف.

ماذا كـانت النتيجـة لهـذه الكـثرة الكثـيرة مـن هـؤلاء، فـى هـذا القـرن المشار إليه ؟، إن النتيجة الحتمية لهذا الاتجاه هى الاجتياح التترى لهذه البلاد، حتى أن سنة ٦١٨هـ([2]) يعتبرها المؤرخون فى مدينة نيسابور فقط سنة القتـل

([1]) إقبال: تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ٢١٤، ٢١٥ . انظر :
Thadani, Nankram Vasanmal: The Garden & East, Karahi, 1932, pp. 63, 64..

وأنظر:
Rimi, Maulana Jalal al - Din: Mathnawi- Ma'nawi text ed. and trans. and commentary by Reynold A. Nicholson, London, 1925- 40, III, 3901-06, 3912-14,

([2]) فروزانفر : شرح أحوال ونقد (بالفارسية) ، طهران ١٣٣٩ - ١٣٤٠، ص ٩١ نقلا عند بديع محمج جمعة . منطق الطير لفريد الدين العطار النيسابورى ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤ م ، ص ٤١.

العام، حيث قام التتار بمذبحة رهيبة فىهذه المدينة ، دون أن يحدث هذا الاتجاه الصوفى ، خاصة فى هذه المدينة ، مايعتقده إقبال نفسه من أن هذا الاتجاه من شأنه أن يكون العامل الحاسم فى قوة المسلمين ،وهو المذهب الذى يدعو إليـــــه.

إن المشكلة عند إقبال – فى اعتقاده أنه لابد من ضرورة تجنب طرفين من شانهما أن يلحقاالضرر بالمجتمع الإسلامى، أو هما قد ألحقا الضرر بالفعل لهذا المجتمع . وبالتالي هما سبب تأخره وتقهقره ، كما هو واقع المسلمين المعاصرين .

الطرف الأول الصوفية الداعية إلى الفناء فىالذات الإلهية ، والتى تحاول التخلص من الواقع المادى على أنه شر مستطير.

والطرف الثانى المادية الملحدة التى تشكل طابع التفكير الغربى فى العصر الحديث ، تلك المادية التى جعلت من أوربا تبنى أعشاشها على أغصان واهية – كما سبق أن أشرنا – ومن ثم تنبأ لهذا المجتمع الغربى – كما تنبأ كارليل قبل إقبال بخمسين سنة بمصير مؤلم ، وأيد الاثنين فى التخوف من هذه النتيجة (شبنجلر)(١٨٨٠-١٩٣٦م) إنه يريد أن يحول (الواقعية الحديثة) التى جعلت للإنسان سلطانا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه إلى واقعية تصل الإنسان بأعماق وجوده إلى (اللـه) حتى لايكون حبه للمال حبا طاغيا ، يقتل كل مافيه من نضال سام شيئا فشيئا ،ولايعود عليه منه إلا تعب الحياة.(١)

---

(١) البهى ، محمد : الفكر الإسلامى الحديث ، مرجع سابق ، ص ٣٦٥.

غير أنه ينبغى أن نقف هنا أمام حقيقة مهمة فى اتجاه إقبال نحو محاولته إصلاح التصوف .

هل كان يهدف إلى تحويل التصوف الإشراقى فى الإسلام " إلى زهد فجر الإسلام ، فيبعد منه الفرار من الدنيا، وينمى فيه الاتحاد بالله؟ كما يذهب أحد الباحثين المحدثين؟.(١)

إن نظرة إعجاب من إقبال إلى بعض النماذج الصوفية التى تحدث عنها تجعل الباحث يشك فى ذلك . لو كان الأمر كذلك لما أظهر – مثلا – عدم إعجابه بابن تيمية (٦٦١هـ/١٢٦٣م - ٧٢٩هـ/١٣٣٣م) الذى هاجم أصحاب وحدة الوجود ، والذى أشاد فى نفس الوقت بمشايخ الصوفية الأوائل(٢).

وإقبال نفسه يجدد الجوانب المختلفة للفلسفة – فيما وراء الطبيعة إذ يقول :" إن نظرة متفحصة للأدب الصوفى تبين أن التصوف يتطلع إلى الحقيقة النهائية من ثلاث وجهات للنظر ، لاتتعارض – فى الحقيقة – فيما بينها ، وإنما يكمل بعضها الآخر ويستمر إقبال فى شرح هذه الجوانب الثلاثة للفلسفة الصوفية فيبين أن الجانب الأول هو : الحقيقة كإرادة واعية بالذات ، والجانب الثانى :الحقيقة باعتبارها جمالا ، والجانب الثالث : الحقيقة باعتبارها معرفة نورا أو فكرا.(٣)

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٢) ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، الرياض ،١٤٠٢، ص ٦.

(٣) إقبال : تطور الفكر الفلسفى فى إيران ، مرجع سابق ، ص ٩٠.

ويذهب إقبـال إلـى أن الجـانب الأول هـو أسبق الجوانـب الثلاثـة فـي التسلسل التاريخي، ويمثله ابراهيم بن أدهم وشقيق البلخي ورابعـة وغيرهم . ويتصور أصحـاب هـذا الجـانب الحقيقـة علىأنهـا (إرادة) وأن الكـون نشـاط محدود لتلك الإرادة، وهذا الجانب توحيدي في أساسه ، ولـذا فهـو فـي طابعـه سامي أكثر من غيره " إن الرغبة في المعرفـة ليسـت هـي التـي تهيمـن علـى (المثل) عند هذه المدرسة لكـن السـمات المميـزة لحيـاتهم هـي التقـوى وعـدم التعلق بالدنيا ، والتعرق الشديد إلى الله ، وهو التوق الـذي ينبـع مـن الشـعور الشديد بالذنب ، وغايتهم ليست التفلسف ، بل العمل اساسا علـى اسـتنباط مثـل خاصة للحياة".([1])

أما الجانب الثاني أو المدرسة الثانية – كما يسميه إقبـال – فأصحابهـا بالرغم من تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة ، إلا أنهم تخلوا عن فكرة (الصـدور) والاستعاضة عنها بفكرة أن السبب في الخلق إنما هو تجلي الجمـال، ومـن ثـم أصبح الكون عندهم صورة منعكسـة (للجمـال الأزلـي) وليس صـدورا كمـا قالت الأفلاطونية الحديثة . والوصول إلى هذا الجمال وتحقيقه ، إنما يتـم عـن طريق العشق الشامل للكون ، " وهو مايعرفـه الصوفـي الإيرانـي – بمقتضـى جبلته الزرادشتية المركوزة فيه– بأنه النار المقدسة التي تحرق كل شئ سـوى الله "([2]).

ويعترف إقبال بأن إمام هذه المدرسة الأعظـم هـو (الرومـي الكـامل) كما يسميه هيجل([3])، وهو الذي – في نظر إقبال صاحب الفكرة القديمـة التـي

([1]) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

([2]) المرجع السابق ، ص ٩١ .

([3]) المرجع السابق ، ص ٩٢.

قالت بها الأفلاطونيــة المحدثـة فى شـأن (النفس الكليـة) والتـى تعمـل عـبر دوائر مختلفة من الوجود، وعبر عنها بطريقة جديدة للغاية فى روحها .

ويلاحظ هنا أن إقبالا يعترف – فـى غير مواربـة – أن مـايميز هـذه المدرسـة هـو أن الكـون عنـد اصحابهـا هـو انعكـاس (للجمـال الأزلـــى) وأن الصوفى فى هذه المدرسة ، يعرف العشق – طبقا لجبلتـه الزرادشـتية – بأنـه النار المقدسة التى تحرق كل شئ سوى الله ،ويعترف إقبـال فـى نفـس الوقـت بأن شيخ هذه المدرسة هو جلال الدين الرومى – وطبعا هو المثل الأعلى فـى التجربة الصوفية لإقبال.

ويحلو لإقبال أن يقتبس القطعة الشعرية التــى ذكرهـا كلـود(Clodd) فى كتابـه قصـة الخلـق (Story of Creation) نقـلا عـن (جـلال الديـن الرومى) . تلك القطعة التى تتحدث عن الخلق التطورى – ويعتبرهـا إقبـال – سابقة للنظرية الجديدة للارتقاء:

" جاء الإنسان أولا إلى إقليم الجماد

ثم عبر من الجمادية إلى النباتية

وعاش سنوات عديدة فى النباتية

ولم يذكر شيئا عن حالة الجمادية بسبب التفاوت الكبير

ولما عبر من النباتية إلى الحالة الحيوانية

لم يعد يذكر شيئا عن حالته كنبات

اللهم إلا الميل الذى يحسه نحو عالم النبات

خاصة وقت الربيع وتفتح الأزهار

مثل ميل الصغار إلى الأمهات

وهم لايعرفون سر ميلهم إلى أحضانهن

ومرة أخرى فإن الخالق العظيم - كما نعلم .

نقل الإنسان من الحيوانية إلى حالة الإنسانية

وهكذا انتقل الإنسان من إقليم إلى إقليم

حتى أصبح عاقلا عالما قويا ، كما هو الآن

إنه الآن لايتذكر شيئا عن نفسه الأولى

وسوف يتحول عن نفسه الحالية من جديد "(١)

ثم يبين إقبال بعد هذا النص ماجاءت به هذه المدرسة من أفكار خارجة عن الإطار الأرسطى والأفلاطونية المحدثة ،ومصدر هذه الأفكار أنها شرقية مثل نظرية (البقاء غير الشخصى)(٢). ويعقب على ذلك بأن لهذه المدرسة ثلاثة ردود أفعال : هى: اللاأدرية كما هى عند الخيام ، ورد الفعل التوحيدى كما هو عند ابن تيمية وأتباعه فى القرن الثالث عشر ، ورد الفعل التكثيرى لوحيد الدين محمود فى القرن الثالث عشر أيضا.(٣)

أما الحقيقة باعتبارها نورا (الإشراق) فإن إقبالا يعتبر ذلك عودة إلى الثنوية الفارسية .ويصف إقبال محاولة شهاب الدين السهروردى المقتول (ت ٦٨٧هـ) بأنه (تجديد حقيقى للروح الفارسية) ذلك أن إقامة نظام فلسفى

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٣ .وانظر : المثنوى ، ج ٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٤.

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٤.

هو إيرانى تماما فى طابعه كانت تحتم هدم الفكر الأجنبى([1]) (اليونانى) وكأنى بإقبال يجعل الصراع هنا بين طرفين إيرانى -يونانى .

هذه هى المدارس الصوفية التى تحدث عنها إقبال . وهو لاشك معجب كل الإعجاب بالمدرسة الثانية أما الأولى فهى فى رأيه ساذجة بسيطة وأما الأخيرة فهى مغرقة فى الثنوية الفارسية.

إن إقبالا معنى بإعادة النظر فى الفكر الإسلامى لكى يعيد المجتمع الإسلامى إلى سابق قوته وتماسكه ، وقوفه قويا من أجل إثبات الذات.

ويبدو أن تصوفه قد عكر عليه تحقيق هذا الهدف ، فقد نشأ فى بيئة صوفية شاملة ، ويبدو أن المجتمع الاسلامى فى الهند قد وصل إلى حالة من الصوفية الشاملة التى لايستطيع الإنسان المسلم فى تلك البلاد أن يتحلل منها ، وإلا عد متحللا من الإسلام نفسه. ولذلك فإنا نراه- كما سبق أن عرضنا له فى ترجمته - يتمسك بكل عادات المتصوفة فى أسفاره ، وفى حطه وترحاله، فما إن يذهب إلى بلد تحوى ضريحا لصوفى مشهور من المتصوفة السابقين ، إلا ويهرع إلى هذا الضريح يؤدى ماهو معروف من الشعائر أو من العادات التى تؤدى فى مثل هذه الأماكن . وإذا كان برجسون يقول إن النفس العالمة تتركز فيها تجارب الآباء والأجداد - كما ينقل ذلك إقبال نفسه- فإن من حق الباحث ،وهو يطالع فكر إقبال أن يذهب إلى هذه النتيجة وهى أن إقبالا قد غاص فى التصوف غوصا نسى معه أن الإسلام كدين سابق على ظهور هذا اللون من الفكر- على الأقل فى المجتمع الإسلامى . ولكنه مع ذلك ذهب إلى

([1]) المرجع السابق ، ص ٩٦.

أن التجربة الدينية هى التجربة الصوفية ، أو أن التجربة الصوفية تمثل أعلى مراتب التجربة الدينية.

إن أحد المصلحين فى شبه القارة الهندية قبل إقبال كان هو الشيخ قطب الدين أحمد المعروف بشاه ولى الله الدهلوى (١١١٤هـ/١٧٠٣م - ١١٧٧هـ/١٧٨٣م) كان متأثرا فى تصوفه بعلمين كبيرين من أعلام التصوف فى الإسلام هما ابن عربى والشيخ أحمد السرهندى ، وإن كانت أفكاره تميل إلى أنه كان أقرب إلى ابن عربى منه إلى الشيخ السرهندى([1]) وقد نظر إقبال إلى شاه ولى الله على أنه من أعظم المجددين فى شبه القارة الهندية ، بل لايكاد غيره فى عصره يفوقه فى هذا الاتجاه([2]) وإقبال معجب بابن عربى كذلك فهو بسبيل استدلاله على فكرته فى الزمن يستشهد بالصوفى الحاتمى الأندلسى الكبير ، إذ يذهب " إلى أن الدهر اسم من أسماء الله الحسنى".([3])

الحق أن إقبالا يحير الباحث فى موقفه من التصوف ، فهو إذ جعل التجربة الصوفية هى التجربة الدينية فى أعلى درجاتها ، إلا أنه يعزو تخلف المسلمين إلى ثلاثة أسباب أحدها " نشاة التصوف التزهدى ونموه متأثرا فى تطوره التدريجى بطابع غير إسلامى ، وهو جانب نظرى بحت، فكان مسئولا إلى حد كبير عن هذا الاتجاه ، وقوى فى شطره الدينى البحت نوعا من التمرد على تخريجات الفقهاء المتقدمين .وخير مثل على هذا سفيان الثورى ،

([1]) Sharif , M.N., (editor) History of Muslim Philosophy, Part II, p. 559, an ortide by Abdol Hamid Sidddiqi , “ Shah Wali Allah Dihlawi”.

([2]) اقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١١١.

([3]) المرجع السابق ، ص ٨٧.

فقد كان من أدق الفقهاء فى عصره ، وأوشك أن يضع مذهبا فى الفقه ،ولكن فرط روحانيته ، وعقم الجدل الفقهى فى عصره جعلاه يولى وجهه شطر التصوف. والتصوف فى جانبه النظرى الذى تطور فيما بعد ، كان صورة من صور التفكير الحر على وفاق مع الحركة العقلية ،وخلق باصراره على التفرقة بين الظاهر والباطن نزعة من عدم المبالاة بكل مايتصل بالظاهر دون الباطن ".

" وهذه الروح التى تتضمن الانصراف التام الى عوالم أخرى وهى الروح التى طبع بها التصوف فى عصوره الأخيرة، حجبت أنظار الناس عن ناحية هامة من نواحى الإسلام بوصفه دستورا اجتماعيا ، كما أن إفساحه فى المجال لتفكير طليق فى شطره النظرى ، قد اجتذب إليه خير العقول فى الإسلام ،وأشربها فى النهاية روحه ، وبهذا أصبحت دولة الإسلام ، علىوجه العموم، فى قبضة رجال مقاربين(من أوساط الأذكياء) ولم يجد جمهور المسلمين من غير المفكرين من هو خير من هؤلاء ليقودهم فرأوا أن خير ضمان لهم هو اتباع المذاهب فى تسليم أعمى "([1]).

وإقبال هنا يحدد علة تخلف المجتمع الإسلامى بعدة أمور:

١- نفور المجتمع الإسلامى من التصوف التزهدى لأنه متأثر فى جانبه النظرى بطابع غير إسلامى.

٢- تمرد رجال التصوف فى الجانب الدينى على تخريجات الفقهاء. فهناك إذن نفور المجتمع الإسلامى من رجال التصوف ، ونفور من رجال التصوف من المجتمع الذى يوالى الفقهاء، لأن الفقه هو لب الدين .

([1]) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٧٣.

٣-نزعة عدم المبالاة عند المتصوفة من كل مايتصل بالظاهر، والظاهر بالطبع هو الشكل العام الذى يطبع المجتمع الإسلامى بطابعه .

٤- اتجاه التصوف بوجه عام إلى الجانب الروحى، كان سببا فى حجب أنظار الناس عن الجانب الهام فى الإسلام بوصفه دستورا اجتماعيا.

٥- إن إفساح التصوف مجالا واسعا للتفكير الحر ، فى شطره النظرى ، قد اجتذب إليه خير العقول فى الإسلام ، وأشر بها فىالنهاية روحه مما أبقى للجانب الاجتماعى التطبيقى للإسلام (الفقه) أواسط الأذكياء.

هذه الأسباب - فى الواقع - أقرب إلى الحقيقة ، من القول بالذهاب إلى محاولة تنقية ، أو تصفية التجربة الصوفية، لأن هذه المحاولة وإن كانت فى ذاتها شيئا طيبا ، من شأنه أن يضمن عدم جنوح أو شطط بعض التجارب الصوفية ، بحيث تصل إلى حد التطرف ، إلا أن انضباطها يظل دائما هدفا مثاليا ، ربما لايكون قابلا للتحقيق الواقعى اللهم إلا فى حالة واحدة هى التزام أصحاب هذه التجارب فى تجاربهم بالشرع ، واتباع السنة . وفى هذه الحال لاتكون الدعوة إلى هذا الانضباط ، أو إلى وضع التجربة الصوفية تحت ميزان النقد ، دعوة جديدة أو مايطلق عليه إقبال (تجديد الفكر الدينى) كما هو عنوان كتابه ، لأن كثيرامن تصدوا لرصد تيارالتصوف قديما كثيراماألحوا علىضرورة هذا الانضباط .

والحق أن نشأة التصوف فى الإسلام كانت فىا لبداية تصوفا زهديا ، وهذا لاغبار عليه ، وكان هذا الاتجاه شائعا فى القرن الثانى الهجرى عند كبار المشايخ مثل إبراهيم بن أدهم ومن هم على شاكلته .

أما التصوف فى القرنين الثالث والرابع - كما يصوره باحث محدث - فقد أخذ اتجاهين " الاتجاه الأول يمثله صوفية معتدلون فى آرائهم يربطون

بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة ، وإن شئت قلت: يزنون تصوفهم دائما بميزان الشريعة ، وكان بعضهم من علمائها المعروفين ، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي . والاتجاه الثاني يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء ، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحات ، وكانت لهم تصورات لعلاقة الإنسان بالله كالاتحاد والحلول ، وتصوفهم لايخلو من بعض المنازع الميتافيزيقية فى صورة بسيطة"([1]). فإذن كان الشقاق الذى حدث بين الفقهاء والصوفية فىهذه الفترة المشار إليها ، هو خروج هؤلاء المتصوفة على حدود الشريعة، حيث كان الفريق الأول منهم ملتزما بحدودها.

وليس الأمر بالعكس كما يشير إقبال فيما سبق من أن الفقهاء المخلصين فروا من الفقه إلى التصوف ، بسبب التمرد على تخريجات الفقهاء كما فى حالة سفيان الثورى .

أما بالنسبة لتنقية التجربة الصوفية التى أشار إليها إقبال فيما سبق ، فهو مسبوق إلى ذلك بأحد الأعلام الذين أرخوا للتصوف ورصدوا قواعده ، وهو صاحب كتاب اللمع إذ " حذر من الأخطار التى يمكن أن تترتب على حال الفناء ، فمن ذلك أن يظن الصوفى أن الفناء هو فناء البشرية ، فيصبح موصوفا بالإلهية ، فالبشرية لاتزول عن البشر".([2])

ويبدو أن حديث إقبال من تنقية التجربة الصوفية فى قصة الشيخ أحمد السرهندى ، لايختلف عما حذر منه الطوسى قبله بوقت طويل الذى

([1]) التفتازانى ، أبو الوفا الغنيمى : مدخل ألى التصوف ، القاهرة، دار الثقافة ، ١٩٨٣، ص ٦٩.

([2]) المرجع السابق ،ص ١١٢ ، وانظر الطوسى ،السراج : اللمع ، تحقيق عبدالحليم محمود وطه عبدالباقى سرور ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٥٥٢.

يقول :" غلطت جماعة من البغداديين فى قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم، دخلوا فى أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم إلى الحلول ، أو إلى مقالة النصارى فى المسيح عليه السلام "(١)

وإقبال على حق فى الدعوة إلى الاتجاه إلىالتجربة الروحية دينية أو صوفية – ولو أنه يجعل هذه تلك – وذلك بسبب ما رآه إبان إقامته فى أوربا من غلبة الاتجاه الفكرى المادى " فإن الإنسان العصرى ، وقد أعشاه نشاطه العقلى، كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، إى ألى حياة روحية تتغلغل فى أعماق النفس ، فهو فى حلبة الفكر فى صراع صريح مع نفسه، وهو فى مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية فى كفاح صريح مع غيره، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة، وحبه للمال حبا طاغيا يقتل كل مافيه من نضال سام شيئا فشيئا ، ولايعود عليه منه إلا تعب الحياة، وقد استغرق فى الواقع ،أى فى مصدر الحس الظاهر للعيان، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، تلك الأعماق التى لم يسبر غورها بعد ، وأخف الأضرار التى أعقبت فلسفته المادية هو ذلك الشلل الذى اعترى نشاطه، والذى أدركه هكسلى Huxley وأعلن سخطه عليه".(٢)

فإذن الاتجاه المادى فى الغرب – كما يرى إقبال – كانت له آثاره البعيدة عند الرجل الغربى الذى أصبح فىصراع مع نفسه وصراع مع الآخرين نتيجة لفقره الروحى.

---

(١) المرجع السابق ، نقلا عن التفتازانى ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .

(٢) إقبال: تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ٢١٦.

غير أن النتيجة فى العالم الإسلامى مختلفة تماما الاختلاف – فى رأى إقبال – فقد أصبح الرجل الشرقى المسلم " أبعد مايكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادى ، بحيث تعده للمشاركة فى موكب التاريخ ، فعلمه نوعا من الزهد الزائف ، وجعله يقنع بجهله ، ورقه الروحى قناعة تامة، ولذلك فلا عجب أن اتجه المسلم العصرى فى تركيا ومصر وايران إلى البحث عن مصادر جديدة لنشاط يوجد أنواعا جديدة من الولاء ، مثل الوطنية والقومية، التى وصفها (نيتشه) بأنها (مرض وحماقه) ،وأنها (أقوى خصوم الثقافة) ، فعندما يئس المسلم العصرى من إيجاد طريقة دينية خالصة تجدد قوى الروح التى تستطيع وحدها أن تصلنا بالمنبع الدائم للحياة والقوة ،ببسط أفكارنا وعواطفنا ، تعلق أمله فى شغف بفتح مغاليق ينابيع جديدة ، بتضييق تفكيره والحد من عواطفه".([1])

فالمسلم المعاصر فى حاجة إلى تدعيم قواه النفسانية فى الحياة بحيث تعده للمشاركة فى موكب التاريخ ،وهذا حق لاشك فيه ، والسبب فى عدم أخذ المسلم المعاصر بهذا المنهج الذى يؤدى به إلى تحقيق الهدف المنشود هو أسلوب الحياة الصوفية فى شكله المعاصر. وإذا كان هذا الأسلوب قد اضر بالغرب فهذا شئ معقول ومقبول ، وذلك بلجوء الرجل الأوربى إلى المادية البغيضة التى حالت بينه وبين السلام مع نفسه ، ومع الآخرين . أما النتيجة التى آلت إليها حال الرجل فى الشرق الإسلامى المعاصر ، فهى اللجوء إلى

([1]) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

وانظر:

Nietzsche, Friedric Wilhelm: The Complete Works of Friedric Mietzsche, Trans. by W.a. Haussmann, et al by Oscar Levy, Book V.

فتح مغاليق ينابيع جديدة تضيق من أفكاره وتحد من عواطفه ، مثل الوطنية والقومية، بل حتى أولئك الذين لجأوا إلى الاشتراكية الأممية فإن هذه الاشتراكية قد أعلنت العصيان علىذات المصدر الذى كان يمكن أن يمدها بالقوة والهدف ، ومن ثم فإن القومية والاشتراكية الإلحادية لابد لهما من أن يتأثرا بالقوى السيكولوجية وللكراهية والارتياب فى نيات الغير ، تلك القوى التى تنزع إلى أضعاف روح الإنسان ،وإنضاب ينابيع قوته الروحية الخفية.(١)

إن إقبالا هنا يتحفظ فى إبداء الأسباب الحقيقية التى أدت إلى ظهور حركة الوطنية والقومية والاشتراكية الإلحادية فى العالم الإسلامى أجل، قد يكون للفقر الروحى مدخل فى ذلك ، لكنه لايمكنه أن يبوح بالعوامل الأخرى التى تقف وراء هذه الأنماط السياسية ، ومن أهمها الاستعمار الذى عمل جاهدا على تفتيت القوى الإسلامية ، وكان فى عصر إقبال مايزال يحتل أجزاء شاسعة من العالم الإسلامى وعذر غقبال هنا أن تلك المحاضرة التى أعلن فيها هذه الآراء التى طرحها هنا ، كان قد ألقاها فى الجلسة الرابعة والخمسين للجمعية الأرسطية فىلندن فى الخامس من ديسمبر ١٩٣٢ ، تحت العنوان الحالى (تجديد التفكير الدينى فى الإسلام).(٢)

Six Lectures on the Reconstruction of Religions Thought in Islam.

---

(١) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ٢١٦ ، ٢١٧.

(2) Sheith, M. Sa'eed and annotalor) on The Reconstruction of Relizious Thought in Islam by M. Iqbal, Lahore, 1986, p. 201.

ثم أضيفت المحاضرة السابقة بعنوان (هـــــل الديـــــن ممكـــــن Is Religion Possible) فى طبعة لنـدن ١٩٣٤ . تحـت العنـوان الحـالى : (تجديد الفكر الدينى فى الاسلام).

ومن هنا لانجد كلمة واحدة عند إقبال عن مسـاوئ الإسـتعمار لاسـيما فى شبه القارة الهندية ،والذى كانت من نتائجه ظهور حركات وطنيــة وقوميـة فى الهند ، مما دعا إقبالا نفسه إلى النداء بإقامة دولة خاصــة بالمسـلمين ،وقـد تحقق هذا النداء بإقامة دولة (باكستان الإسلامية).

إننا نتفق مع إقبال فى أن أسلوب الصوفية قد أدى إلى مآل إليـه حـال المسلمين المعـاصرين مـن الضعـف . وأن حركـات التصــوف وطرقــه فــى العصور السابقة كان لها الدور الفعال فى صـد الأخطـار التـى أحدقت بالعـالم الإسلامى ، ولكن كان هذا التصوف غير ذلك الذى يدعو إليه إقبال وينادى به كما هومتمثل فى هؤلاء الذين لفتوا نظره من أصحاب الاتحاد والحلول ووحدة الوجود . مثل الحلاج والبسطامىوالسـهروردى المقتـول وابـن عربـى هـؤلاء الذيـن يمثلـون فـى معظمهم الزرادشـتية أو الهندوسـية ، أو أصحـاب فلسـفة (النرفانا) البوذية وذلك باعترافه هو .

إن المتصوفة الذيــن يمكـن أن يكونـوا مـن أسـباب إعـادة الوعـى الـى العالم الإسلامى هم من كانوا مثل الجنيد الذى يقول :" مـن لـم يحفـظ القـرآن ولم يكتب الحديث ، لايقتدى به فى هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب

والسنة"([1]) وهو الذى يقول " الطرق كلها مسدودة عن الخلق إلا علىمن اقتفى أثر الرسول - صلى الله عليه وسلم - واتبع سنته والتزم طريقته فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه".([2]).

أما هؤلاء الذين يستشهد بهم إقبال ، فإنهم على الأقل يسقطون إرادة العبد إزاء إرادة الله ، وهل ينتظر من أمثال هؤلاء تقدم وبناء؟ أم استسلام وانزواء ، فكثيرا مايشير هؤلا ء إلىذلك . إن إسقاط ارادة العبد تكون معقولة بعد حدوث المكروه أو المرغوب ، وهذا من كمال الايمان بالطبع أما قبل حدوث المكروه أو المرغوب، فإن العبد لابد أن يدبر لنفسه،وأن يضع من الخطط ، ويتخذ ماينبغى من التأهب والاستعداد لفعل الخير ، ثم الإقدام عليه بعد ذلك وأن يتخذ من التأهب والاستعداد للفرار من الشر ، والبعد عنه وبعد أن يتخذ العبد مثل هذه الأسباب ، لايبالى بما حدث، لأنه فى هذه الحال قد بذل الطاقة والوسع ،ثم بعدذلك يرضى ويقبل بما قسم الله . ماذايقول أبويزيد البسطامى ، الذى يتأول له إقبال ،كما تأول غيره له من قبله فقد روى " أنه قد قال بعضهم أن أبا يزيد - رحمه الله - لما أراد ألا يريد فقد أراد ، وهذا قول من لامعرفة عنده ،وذلك لأن ابا يزيد إنما أراد ألا يريد لأن الله تعالى اختار له وللعباد أجمع عدم الإرادة معه ، فهو فى إرادته ألا يريد موافق لإرادة الله

([1]) القشيرى : الرسالة ، القاهرة، ١٣٣٠ ، ص ١٩.

([2]) السلمى : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، القاهرة ، مكتبة الخانجى ، ط ٢ ، ١٩٦٩، ص ١٥٩.

تعالى له "(١) أين هذا من قول الجنيد :" الشكر أن لاتعصى الله بنعمه ،ولولا العقل الذى ميزك الله به على أشكالك ، وجعله سببا لكمالك ، لم تكن من المدبرين معه".(٢)

*****

(١) السكندرى ، ابن عطاء الله : كتاب التنوير فى اسقاط التدبير ، القاهرة ، المطبعة الأزهرية ، ١٣٥٠ هـ/١٩٣١م ، ص ١٩.

(٢) المرجع السابق ، ص ٩ .

الفصـــل الرابـــع

التشريـــع

حركية الإسلام :

ينطلق اقبال فى حديثه عن هذا الموضوع من نقطة ضمن أهم النقط المركزية فى فكره كله . وهى (الحركة) وقد انتهى إلى أن الحركة هى أساس الكون كله ، والإنسان ، بطبيعة الحال ، أصبح فى رأى إقبال لا يشذ عن كونه جزءا من الكون ، وإن كان جزءا فاعلا ، فالبدن ينتمى إلى الطبيعة والطبيعة حقيقة روحية متحركة ، والروح الإنسانية أو النفس الإنسانية أو الذات الإنسانية ، هى حركة دائمة. بل إن الطبيعة هى صفة الإله . ومن ثم فالإسلام كدين ونظام سياسى واجتماعى عبارة عن " حركة ثقافية يرفض مااصطلح عليه القدماء من اعتبار الكون قارا ثابتا ، ويصل إلى رأى يقول بأنه متحرك متغير".([1])

والحركة التى يعنيها إقبال ليست حركة ميكانيكية آلية ، بل إنها حركة عاطفية ، لأن اعتبار الحياة الإنسانية روحية فى أصلها ومنشئها يوجب أن تكون حركية الحياة حركية روحية عاطفية ، تبدأ بالفرد وتنتهى إلى الإنسانية كلها . وكان يمكن للمسيحية أن تؤدى هذا الدور ،وقد تمت محاولة من هذا النوع على يدى الامبراطور الرومانى (قسطنطين) وذلك فى عام ٣٣٧م. ولكن محاولته اجهضت على يد الإمبراطور (جوليان) الذى تولى حكم الامبراطوية من ٣٦١ إلى ٣٦٣م .

أما الإسلام فهو الذى قدر له أن يقود الإنسانية فى هذا الاتجاه أى الاتجاه العاطفى الروحى الذى يشمل الإنسانية جمعاء.

([1]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٦٨.

وقد استشهد إقبال على صحة هذا الرأى بأحد الباحثين الغربيين المحدثين هو المؤرخ دينسون Denson([1]) الذى ويقتبس منه تصوير حياةالبشرية قبيل البعثة المحمدية بأنها آلت الى حالة من الانهيار لايمكن معها الإصلاح طبقا للنظم والمبادئ القديمة . ومن ثم فإن " العالم بات مفتقرا إلى ثقافة جديدة تحل محل ثقافة العرش ، ونظم الوحدة التى كانت تستند إلى قرابة الدم .. ولهذا كان أمرا جد طبيعى أن يشرق نور الإسلام بين قوم سذج لايعرفون شيئا من ثقافات العالم القديم ، وتقع بلادهم فى رقعة من الأرض تلتقى فيها قارات ثلاث، وتجد الثقافة الجديدة فى مبدأ (التوحيد) أساسا لوحدة العالم كله . والإسلام بوصفه دستورا سياسيا ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدا عاملا حيا فىحياة البشر العقلية والوجدانية .. واذا كانت الذات الإلهية هى الأصل الروحى الأول لكل حياة ، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون اخلاصا لطبيعته المثالية الخاصة ، والمبدأ الروحى الأول لكل حياة كما يصوره الإسلام".([2])

وفى رأى إقبال أن هناك دواما ،وهناك تغيرا ، فالدوام يتمثل فىمبدأ الوجود وهو الله ،والتغير يتمثل فى الكون كله .والمبدأ الأول وهو الله الدائم يثبت أقدام البشر فى عالم التغير.

وقد أسئ فهم هذه الفكرة فى كلا العالمين الغربى عموما والإسلامى فى قرونه الخمسة الأخيرة . أما إساءة فهم الغرب لهذه الفكرة فتتمثل فى قطع

([1]) المرجع السابق ، نفس الصفحة، وانظر:
Denson, John Hopkins: Emotion as the Basis of Civilization, New York and London, 1928, pp. 267-68.

([2]) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٦٩، ١٧٠.

الصلة بين الدائم الذى يثبت أقدام البشر فى العالم المتغير . فآمنوا بالتغير من غير رعاية الدائم ، ولذلك كان إخفاق الغرب فى علم السياسة وعلم الاجتماع وأما إساءة فهم العالم الإسلامى فى قرونه الخمسة الأخيرة ، فقد تمثل فى إساءة فهمه لقضية تغير الكون واعتقد أنه يتصف بالثبات .

أما المسلمون السابقون على هذه القرون الخمسة الأخيرة ، فقد فهموا هذه الفكرة بوضوح ، ومن ثم أدركوا مافى الإسلام من حركية تحت هيمنة الأبدى الدائم وهو الله . وقد تمثل هذا الفهم الصحيح فى أنهم فطنوا إلى أساس الحركة فى بناء الإسلام متمثلا فى (الاجتهاد).

وهنا يبدو للباحث أن حماسة إقبال لفكرته هذه قد حجبت عن ناظريه حقيقة فى غاية الأهمية . وهى موقف الاجتهاد كقاعدة حركية فى طريق تقدمية الإسلام ، بحيث إنه عندما توقف الاجتهاد عن آداء وظيفته أصبح بناء الإسلام فى ثبات ، ومن ثم جمود وخمول .وقد غفل إقبال عن مغزى الحديث الشريف الذى استشهد به على مشروعية (الاجتهاد) فى الاسلام . إذ إن الاجتهاد يأتى فى الدرجة الثالثة بعد المصدرين الرئيسيين فى تشكيل الحقيقة الدينية ، وهما القرآن والسنة . وسيكون لهذه الغفلة أو الإغفال الصدى البعيد فى تصور إقبال لأوضاع العالم الإسلامى الحديث ،ولاسيما فيما يتصل بتصويره للآراء السياسية والإجتماعية فى تركيا إبان الفترة التى كتب فيها كتابه (تجديد الفكر الدينى) .

فقد روى ابن عبدالبر عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال له : كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال : أقضى بما فىكتاب الله ، قال: فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم . قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد

رأيى ، لا آلو . قال : (معاذ) فضرب بيده فى صدرى وقال : الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله .([١])

وقد قسم إقبال (الاجتهاد) إلى ثلاث درجات :

١- حق كامل فى التشريع ، وهو يكاد يكون مقصورا على أصحاب المذاهب.

٢- حق نسبى فيه ، ويمارس فى حدود مذهب معين .

٣- حق خاص ، يتعلق بتعيين القاعدة الشرعية التى يصح تطبيقها فى حالة خاصة لم يعينها أصحاب المذاهب .

ويعلق إقبال على هذه الدرجات الثلاث بأن الذى يهمه فى مهمته التجديدية هى الدرجة الأولى .

غير أنه يحمل أهل السنةوزر توقف هذا (الاجتهاد) أو تجميده وإلغائه. إذ إنهم – فى رأيه – قبلوه من الوجهة النظرية ، ورفضوه من الوجهة العملية ، منذ أن استقرت المذاهب الفقهية ،وذلك بحجة عدم توافر شروطه فى فرد من الأفراد.

وإقبال هنا لايعنى بتحميله أهل السنة وزر توقف العمل بالاجتهاد ، أن غيرهم من الشيعة مثلا قالوا باستمرار العمل بالاجتهاد ، لأنه يعلم أكثر من غيره أن الشيعة إمامية إثنى عشرية، أو إسماعيلية ، لايقولون بالاجتهاد أصلا، وذلك ، لأنهم يرون التوقف عند قول الإمام المعصوم . ومن ثم فإن

([١]) الحديث نقلا عن هامش المترجم ، ص ٧١ ، كتاب (تجديد الفكر الدينى) وقد ذكره إقبال فى المتن إلى قوله (اجتهد رأيى) ص ١٧٠، ١٧١.

أهل السنة هم أصحاب (الاجتهاد) وهم المسئولون عن توقف العمل به . بل إننا نزيد الأمر تأكيدا لما قال إقبال أن التاريخ يروى عن أحد أتباع المذهب الحنفى فى دور التقليد، أى توقف العمل بالاجتهاد . وذلك هو أبو الحسن عبيد الله الكرخى (٢٤٠هـ - ٣٦٠هـ) قال :(كل آيه تخالف ماعليه أصحابنا فهى مؤولة ، أو منسوخة ، وكل حديث كذلك ، فهو مؤول أو منسوخ".([1])

ومهما قيل حول أسباب توقف الاجتهاد ، فإن إقبالا يحصر هذه الاسباب فى ثلاثة:

١- النزاع بين العقليين (المعتزلة) وبين أهل السنة . لاسيما أن الحركة العقلية لم يكن لها بواعث حقيقية ، وهذا عمل أهل السنة ، وأيدهم حكام أواخر العهد العباسى على الحفاظ علىالوضع القائم خوفا على النظام السياسى والإجتماعى من الانهيار أمام بعض التطرفات التى أظهرها أصحاب المذهب العقلى .

٢- ظهور التصوف التزهدى متأثرا فى تطوره بطابع غير إسلامى ، ومن ثم كان يمثل نوعا من التمرد على تخريجات الفقهاء ، كما أن اتجاه التصوف إلى العناية بالباطن جعل البعض منهم لايبالى بكل مايتصل بالظاهر.

كما أن الاتجاه الروحى الخالص للتصوف ، صرف أنظار الناس عما فى الإسلام من جانب اجتماعى هام .وكان إفساح التصوف المجال أمام التفكير الحر ، قد جذب إليه خير العقول ، فلم يبق للفقه إلا أواسط الأذكياء.

([1]) الخضرى ، محمد : تاريخ التشريع الإسلامى ، بيروت ، دارإحياء التراث الإسلامى، ط ٧ ، ١٩٦٠، ص ٣٤٢.

٣- واكبر الأسباب تأثيرا فى هذا المجال هو حادث تخريب بغداد على أيدى التتار وقد أدى هذا الحادث بالعلماء إلى الخوف على النظام الاجتماعى للإسلام ، بعد انهيار النظام السياسى ، فأنكروا كل تجديد فى الفقه .ولكن يرى إقبال بالرغم من أن هؤلاء العلماء كانوا على حق فى هذا الخوف - إلا أن الحفاظ على النظام ، دون الاهتمام بالأفراد من شأنه أن يزيد الأمر سوءا ، فالفرد فى هذه الحال يجنى قطاف ماحوله من تفكير اجتماعى، ولكنه يفقد روحه هو ، ومن ثم فإن القوة الفعالة الوحيدة التى تقاوم قوى الانحلال فى شعب من الشعوب هى تنشئة أفراد ذوى فردية قوية ، ومثل هؤلاء الأفراد وحدهم هم الذين تتجلى فيهم أعماق الحياة".(١)

ويذهب إقبال إلى أن المجتمع الإسلامى فى هذه الفترة التى أعقبت سقوط بغداد ، وهى القرن الثالث عشر الميلادى بالذات ، كان حافلا بفقهاء يخالفون روح الإسلام ، مما أدى إلى رد فعل قوى عند أمثال ابن تيمية ، والسيوطى ، وأخيرا فى مطلع العصر الحديث عند محمد بن عبدالوهاب ، فى الجزيرة العربية.(٢)

---

(١) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٧٤.

(٢) يرى إقبال فى دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب أنها كانت مصدر الهام لحركات التجديد فى العالم الإسلامى كالحركة السنوسية فى إفريقيا ، وحركة الجامعة الإسلامية، (وهذا الرأى قد يكون مقبولا) ، لكنه يسترسل بعد ذلك ، فيضيف إلى هذه الحركات التى استهلمت الحركة الوهابية ، الحركة البابية " التى ليست سوى صدى فارسى . للإصلاح الدينى العربى " ومن ثم يعد إقبال البابية من بين الحركات الإصلاحية ،وهذا شئ غريب ، ولو قال إن هذه الحركة هى صدى فارسى للإصلاح المذهبى الشيعى الإمامى ، لكان يمكن أن يكون كلامه مقبولا .

انظر : إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٧٥.

ثم ينتقل إقبال إلى الحديث عن حركة (الاجتهاد) فـي تركيـا . غـير أنه فى تناول هذا الموضوع يتجنب الآراء الحادة ، وتأخذه النـبرة الهادئـة فـى لمس المشكلات المعقدة ، بحيث يبدو كمـا لـو كـان مـبررا أكـثر منـه مصلحـا وأحسب أن تناوله " للموضوع بهذه الطريقة ، تقف وراءه أسباب سياسـية فـى بلـده مـن جـانب ، وأسـباب تتعلـق بـالوضع العـام فـى السياسـة عـبر العـالم الإسلامى كذلك . وربما يحتـاج ذلـك إلـى شـرح تفصيلـى يتصـل بحيـاة إقبـال السياسية وحذره من أن يتورط فى أمـور ، ربمـا لـم يكـن يـود لنفسـه التـورط فيها، وتتصل بعلاقاته بالعـالم العربـى مـن جهـة ، ومـن جهـة أخـرى بموقفـه السياسى الداخلى من جهة أخرى. وهو بذلك يختلف عن جمال الدين الأفغـالى صاحب النبرة العالمية، والآراء الحادة ، وعدم المساومة فيما يـراه حقـا ، مـع أن إقبالا من المعجبين كل الإعجاب بهذا الرجل.(١)

يبدأ إقبال هذه النقطة بالتركيز على فكرتين رئيسيتين :

الأولى : هل الإسلام دين ودولة معا ؟ أم أنه دين لا دولة .

الثانية : السبب فى ظهور هذه المشكلة ، ونعنـى بهـا مشـكلة النظـر إلى الإسلام على أنه دين ودولة ، أو دين لا دولة .

فبالنسبة للكفرة الأولى يحدد معنى الدولة الثيوقراطية فى حالـة الدولـة الإسلامية. فاذا كان المعنى الشـائع عـن النظـام الثيوقراطـى أنـه النظـام الـذى يكـون علـى رأسـه خليفـة للـه علـى الأرض يسـتطيع دائمـا أن يسـتر إرادتـه المستبدة وراء عصمته المزعومة، بل إن النظام الثيوقراطى – فى رأيه – هو محاولة تبذل لتحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوة مكانيـة زمانيـة ... التحقيـق

---

(١) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١١١.

هذه المبادئ فى نظام إنسانى معين ، والدولة فى الإسلام ليست ثيقراطية أى دينية إلا بهذا المعنى وحده".([1])

وبالنسبة للفكرة الثانية ، فإن إقبالا يرى أن أوربا هى المسئولة عن ظهور هذه المشكلة أى الفصل بين الدين والدولة. فالنظريات السياسية الأوربية هى التى أوحت إلى رجال الحزب الوطنى فى تركيا بهذه الفكرة.([2]) وذلك أن الدولة الرومانية التى عاصرت ظهور المسيحية ، كانت أسبق فى النشأة من المسيحية ، وظلت زمنا طويلا تقاومها ، وحين آمنت الدولة بالدين فإن هذا الدين ظل خاضعا لسلطة الدولة ، وفى نفس الوقت كانت المسيحية فى بدايتها ديانة " لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية ،وإنما كانت نظاما من الرهبنة فى عالم غير طهور ، لاتحفل بأمور الدنيا ... وكان من نتيجة هذا ، أن الدولة عندما أصبحت مسيحية وقفت هى والكنيسة موقف التعارض ، بوصفهما قوتين متمايزتين شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص ودبت بينهما خصومات لاحد لها ".([3])

أما الإسلام فلم يكن من الممكن أن يحدث فيه مثل هذا ، لأنه كان منذ البداية مجتمعا مدنيا عنى بشئون الدنيا ، " وعلى هذا فالنظرية التى تقول

([1]) المرجع السابق ، ص ١٧٨.

([2]) المرجع السابق ، ص ١٧٩.

([3]) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

ويجب أن نلاحظ هنا أن المسيحية فى بدايتها لم تكن ديانة رهبانية ، وإنما الرهبانية ، نشأت أول مانشأت بين المسيحيين فىمصر نتيجة للضغوط الرهيبة التى تعرض لها المصريون من جهة الدولة الرومانية المستعمرة.

بقومية الدولة تجرنا إلى الخطأ من حيث إنها تفترض ثنائية لاوجود لها فى الإسلام".([1])

ويصف إقبال طبيعة الصراع السياسى الذى حدث فى تركيا نتيجة لهذه المشكلة (الإسلام دين ودولة) أو (دين لا دولة) فقد كان هذا الصراع بين الحزب الوطنى الذى لم يلق بالا للدين ،وركز على الدولة ، بحيث تكون هى الامل الجوهرى فى حياة الأمة، وبين حزب الإصلاح الدينى بزعامة سعيد حليم باشا الذى ذهب إلى أن الوضع الأساسى فى الاسلام يجمع بين المثالية والواقعية ، فليس هناك إسلام تركى أو عربى أو فارسى أو هندى . ويستمر حليم باشا فيذهب إلى أن السبب الذى أدى إلى أن ينظر البعض هذه النظرة الخاطئة يتجلى فى شيئين :

الأول: أن المثل الأخلاقية والاجتماعية عند المسلمين بعدت شيئا فشيئا عن الإسلام ، وهذا السبب أدى الى السبب الثانى .

الثانى :عودة العالم الإسلامى إلى الأخلاق والمثل المحلية التى كانت سائدة قبل الإسلام ، ويعنى بها الصبغة القومية، وأصبح للعرب أخلاقهم المحلية ، وللأتراك أخلاقهم المحلية، وللفرس كذلك أخلاقهم المحلية.([2])

ويقترح حليم باشا العلاج بنزع القشرة الجافة عن الاسلام تلك التى جعلت الحياة جامدة ، بعد أن كانت فى جوهرها دائبة الحركة والنشاط، وإعادة الكشف عن الحقائق الأصيلة، حقائق الحرية والمساواة والاتحاد ، فنقيم

([1]) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

([2]) المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

علىأساسها الأول فى البساطة والعالمية ، مثلنا العليا فى الأخلاق والاجتماع والسياسية .(١)

ومن عجب أن إقبالا يرى أن آراء حليم باشا تلتقى مع آراء الحزب الوطنى فى القول بحق الاجتهاد رغبة فى إقامة الشريعة من جديد على ضوء الفكر والخبرة فى العصر الحديث.(٢) مع أن الحزب الوطنى – كما سبق أن عرض لأرائه – نادى بعزل الدين عن الحياة العامة فكيف إذن يلتقى أصحاب حزب الإصلاح والحزب الوطنى ؟ اللهم إلا إذا كان إقبال يرى فى الاجتهاد مبدأ مطلقا ، لاتحكمه أية أرضية شرعية، مع أن الاجتهاد ، كما عرفه المسلمون من قبل لم يكن كذلك ويبدو أن إعجاب إقبال بالنموذج التركى قد جعله ينسى ماأعلنه هو صراحة فى مواطن أخرى. من أن الآلية المادية هى التى قادت الناس إلى القوميات ،وجعلتهم يتحللون من كل ماهو روحى.

وينتقل إقبال إلى الحديث عن النموذج التركى فى القضاء على مبدأ الإمامة العظمى ، فيبرر ذلك بعرض ماذكره ابن خلدون عن آراء علماء المسلمين فى مشروعيتها : أهى واجبة شرعا أو واجبة عقلا ، أو غير واجبة لا شرعا ولا عقلا . الرأى الأول هو رأى أهل السنة ، والثانى للمعتزلة والثالث للخوارج.(٣)

---

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) نفس المرجع : ص ١٨١ ، وانظر الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبداللطيف ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١م، ص ٣٦٤.

ويقرر إقبال أن الترك قد ذهبوا إلى أن الإمامة واجبة عقلا لا شرعا، وعللوا ذلك بأن الزمن قد تغير ، بعدما تفرق المسلمون : أهل إيران فى جهة والترك فى جهة ، وأهل مراكش فى جهة ، وفى بلاد العرب ظهر الطموح الشخصى وأخذ يبرر هذا التوجه عند الأتراك بالاحتجاج لهم ، بأنه من الممكن التنازل عن هذه الإمامة العظمى كما سبق أن تنازل ابوبكر الباقلانى(٤٠٣هـ/١٠١٣م) عن شرط القرشية وكذلك ابن خلدون الذى فسر شرط القرشية بضرورة وجود العصبية للخليفة، فإذا ضعفت قريش ، وظهرت عصبية أخرى جاز لواحد منها تولى الخلافة.([1])

ويصل إقبال إلى نقطة خطيرة تبين ميله بطريقة خفية إلى تحميل الفتوحات الإسلامية فى صدر الإسلام بسبب قيام العرب بهذه الفتوحات المسئولية عن الحيلولة بين أمثال هذاالرأى الذى يذهب إليه الأتراك فىهذا العصر . لأن هذا الرأى – فى اعتقاده – هو الذى يمثل جوهر الإسلام ولبه([2]).

وينتقل من هذه الفكرة إلى الإشادة بالفكر التركى الحديث متمثلا فى أحد شعرائه (ضياء) الذى يصور فى إحدى قصائده كيف مرت البشرية بأطوار ثلاثة الدين – ثم الميتافيزيقا – ثم العلم ، وهو بذلك يتبع نظرية أوجست كنت (١٧٩٨م – ١٨٥٧م) فى الحالات الثلاث([3]) كما أن من رأى

([1]) ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، د. ت ، ص ١٩٤، ١٩٥. وانظر : الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، مرجع سابق ، ص٣٨٤.

([2]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٨٢.

([3]) انظر : كرم ،يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ ، ص ٣٠٥-٣٠٧.

الشاعر هو التفات كل دولة إسلامية إلى شئونها الخاصة ، حتى تصبح قوية، ثم يفكر المسلمون فيما بعد ، فى أمر الخلافة. كما أن من شأن كل دولة أن تترجم الدين إلى لغتها ليكون له أثر فىالنفوس . ويعضد إقبال هذا الرأى بالاستشهاد بما فعله ابن تومارت منشئ دولة الموحدين فى المغرب عندما ترجم القرآن إلى اللغة البربرية .

ولايكتفى إقبال بذلك ، بل يبدى إعجابه بدعوة الشاعر إلى المساواة بين الرجل والمرأة فى الميراث وحق الطلاق . ويؤكد تأييده لهذا التوجه التركى فيقول:" إن تركيا فى الحق هى الأمة الإسلامية الوحيدة التى نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة ، واستيقظت من الرقاد الفكرى ، وهى وحدها التى نادت بحقها فى الحرية العقلية ، وهىوحدها التى انتقلت من العالم المثالى إلى العالم الواقعى ، تلك النقلة التى تستتبع كفاحامريرا فى ميدان العقل والأخلاق".(١)

وعندما يصل إقبال إلى هذه النتيجة، نراه يتراجع بسرعة بنفس الحماسة التى أيد فيها التوجه التركى . فيعلن خشيته من هذا الاندفاع التركى الذى سيؤدى حتما إلى نتائج تشبه تلك النتائج التى آلت اليها حركة الإصلاح فى أوربا على يدى لوثر ، تلك النتائج التى أدت إلى ظهور القوميات والصراعات الدموية بين دول أوربا ،بسبب حلول الأخلاق القومية محل الأخلاق المسيحية العالمية .

والحق أن نقد إقبال لفكرة القومية إنما يمثل ناحية أساسية فى فكره السياسى ،ولذلك سبق أن أبدينا التعجب من تهليله للشاعر التركى الذى يدعو

---

(١) إقبال : تحديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٨٦.

إلى القومية. إنه يقول :" لسنا من الأفغان ولا الترك ولا التتار، فقد ولدنا في روضة واحدة ، من غصن واحد ... حرام علينا التمييز في اللون والرائحة ، وإنما نشأنا في ربيع واحد"([1]). ويقول في موقف آخر :" إن وجود الفرد قائم بارتباطه بالملة، أما وهو منفرد فليس هو بشئ ، فمثله كمثل الموج يكون في البحر ، أما في خارج البحر ، فلا وجود له "([2]). ومن الملاحظ أنه يعني بالملة هنا الملة الإسلامية ، أو بالأمة الإسلامية،ولذلك يقول في منظومته (اللاذات) عن ضرورة ارتباط الفرد بالامة الإسلامية:" إنما رباط الجماعة رحمة للفرد ، فكمال جوهره من الملة، فكن على قدر ماتستطيع في صحبة الجماعة ... ولتجعل حرزا للروح قولة خير البشر : (الشيطان ابعد عن الجماعة)... وإنما ينال الفرد الاحترام من الملة وتنال الملة النظام من الأفراد، وعندما يفقد المرء ذاته في الجماعة ، يصير كالقطرة (وسعت طلب) القلزم، فإن أساسه في سيرته القديمة والماضي والمستقبل مرآته، ذاته هي الصلة بين المستقبل والماضي ... وإنما ذوق النمو لهو من الملة ، واحتساب أمره لهو من الملة "([3]).. بل إن إقبالا ليعلن أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، قد حل عقدة القومية ، بمعنى إلغائها يوم أن هجر وطنه([4])، يعني يوم أن هاجر من مكة إلى المدينة . بل نه ليعلن في صراحة أن الوطنية ، نعرة تهدم الوحدة الإسلامية " أولئك الذين قطعوا الأخوة ، أقاموا الملة علىالوطن ، ولكي

([1]) إقبال : بيام مشرق ، ص ٥٢ نقلا عن أحمد معوض ، محمد إقبال حياته وفلسفته ، مرجع سابق ن ص ٣٦٠ .

([2]) إقبال : بنك درا ، نقلا عن أحمد معوض ، المرجع السابق ، ص ٣٦٠.

([3]) إقبال: رموز بيخودى ، ص ٨٥-٨٦، نقلا عن أحمد معوض ، المرجع السابق ، ص ٣٦١،٣٦٢.

([4]) إقبال : رموز بيخودى ، ص ١١٣ ، نقلا عن أحمد معوض ، ص ٣٧٠.

يجعلوا الوطن شمع المحفل ، جعلوا النوع الإنسانى قبائل ، وطلبوا الجنـة فـى بئس القرار ، فأحلوا قومهم دار البوار "([١]).

ومع هذا الاتجاه فى تمجيد الوحدة الإسلامية ، بحيث ينتقل مـن تقويـة الفرد إلى تقوية الأمة ، فإنه من الواضـح أن إقبـالا ، كـان يميـل إلـى التنظـير أكثر من ميلا إلى العمل الإيجابى ، أو لعله – كان – بنظرته السياسية الثاقبـة ينظر الى مدى مايحيط به فيتجنب إبداء الآراء الحادة ، المفعمة بـالعمل خوفـا من مخاطر لايحسب حسابها .

وقد تجلى ذلك فى موقفـه مـن حركـة إحيـاء الخلافـة ، بعـد أن قـرر الحلفاء إنهاءها فى تركيا، عقب الحرب العالمية الأولى ، وكان لهذا العمل رد فعـل واسـع فـى شـبه القـارة الهنديـة . فقد كـان المسـلمون فــى شـبه القـارة غيرراضين عن تقسيم الدولة التركية وإنهـاء الخلافـة الإسـلامية ،وخاصـة أن الحكومة البريطانية كانت تبدى تعاطفا واضحا وتامـا مـع اليونـان، بينمـا كـان أبناء شبه القارة ، يتعاطفون مع الخليفة العثمانى، ويضعونه فى وضـع متميز يدين له المسلمون جميعا بالولاء والطاعة ... وهكذا قـامت حملـة واسـعة فـى شبه القارة ترمى إلى دعم الخلافة الإسلامية وأنشئت (لجنـة الخلافـة) شـاملة كل الهند، واتخذت مقرا لها فى (بومبى) وفى سنة ١٩٢٠ أختير إقبال عضـوا فى لجنة البنجاب".([٢])

([١]) إقبال : المرجع السابق ، ص ١١٥ ،نقلا عن أحمد معوض، ص ٣٧١.

([٢]) معوض ، أحمد : إقبال ، حياته وآثاره ، مرجع سابق ، ص ١٢٨.

غير أن إقبالا سرعان ماستقال من هذه اللجنة ، لأنها فى نظره - كانت خطرا علىالمسلمين([1]) ، بل إن إقبالا لم يتوقف عند هذا الحد ، لأنه ايضا أعلن عدم موافقته على حركة عدم التعاون مع الإنجليز فى شبه القارة.([2])

ويبدو أن إقبالا قد فضل أن يقصر نشاطه فى هذه الفترة على تبليغ رسالته إلى الأمة الإسلامية فى الهند ، بالصورة التى ارتآها لذلك ، ولم يتوان فى إعداد الرأى العام، وخلق الوعى السياسى لدى مواطنيه ،وبعث الأمة الإسلامية من جديد ، دون أن يشارك مشاركة فعالة فى الاجتماعات السياسية"([3]) ويبدو أنه كان - الى حد ما - شديد الشبه فى ذلك بما اختاره الشيخ محمد عبده فى مصر ، عندما لعن السياسة ومشتقاتهامفضلا إعداد أجيال الأمة بواسطة التعليم وإثارة الوعى فى نفوسهم ..

ولاشك أن إقبالا قد رأى أن التعصب للخلافة الإسلامية، قد يزيد الأمر سوءا فى شبه القارة الهندية ، عندما عمل البريطانيون على إذكاء نار الفتنة بين الهندوس والمسلمين ، مما أدى إلى قيام حركات هندوسية هدفها اقتلاع المسلمين والمسيحيين من شبه القارة الهندية ، اعتقادا منهم أن هؤلاء المسلمين والمسيحيين إن هم الإ متمردون على الديانة الهندوسية.([4])

([1]) المرجع السابق، ص ١٣٠ .

([2]) المرجع السابق ، ص ١٣١.

([3]) المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

([4]) المرجع السابق ص ١٣٥ - ١٤٤ .

على أية حال فلننتقل إلىنقطة أخرى مهمة تتصل بالموضوع، وهى مارأى إقبال فى المصادر الأولى للتشريع الإسلامى، ومدى امكانية المواءمة بينها وبين متطلبات الحياة الحديثة؟.

يبدأ إقبال بالاستشهاد بآراء رجلين من رجال الاستشراق على حيوية الإسلام وقابليته فى شتى جنبات الفكر بوجه عام والفكر التشريعى بوجه خاص للتواؤم مع الحياة . الأول هو هورتن Horten استاذ فقه اللغات السامية فى جامعة بون ، والثانى هوجرونية العالم الهولندى، يذهب إقبال إلى أن " التعمق فى درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد ، لابد أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأى السطحى الذى يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة ، غير قابلة للتطور"([1]) ويذهب إلى أن الفقهاء المسلمين مع تطور الزمن حتى القرن الرابع الهجرى قد تحولوا من طريقة الاستنباط فى تأويلاتهم إلى طريقة الاستقراء.

ويستعرض إقبال أصول التشريع الإسلامى وأولها .

١- **القرآن الكريم** : إنه كتاب يوجه الإنسان الى حقيقة التطور فى الحياة كما أنه يبعث فى نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الكون من صلات .وهو كتاب يشتمل على بعض المبادئ التشريعية العامة .والسبب فى هذه الصفة الأخيرة هو أن المسيحية لما جاءت بلا مبادئ تشريعية بالرغم من أنها نجحت فى تهذيب الحياة وطبعها بالطابع الروحى([2])، إلا أنها قصرت

([1]) المرجع السابق ، ص ١٤٥.

([2]) انظر فىالمقارنة بين المسيحية والإسلام : ولفرد كانتول سميث : الإسلام والتطور، ضمن مجموعة (دراسات إسلامية) إشراف نقولا زيادة ، بيروت ، ١٩٦٠ ص ٢٩٥-٣٣١.

همها علـى حيـاة الفـرد ، فـأصبحت عـاجزة عـن إدراك ماللعلاقـات الإنسـانية الاجتماعية المتشابكة مــن قيمـة روحيـة .... أمـا القـرآن ، فـيرى الجمـع بيـن الدين والدولة ، بين الأخلاق والسياسة فى تزيل واحد"([1]).

ومع دعوة القرآن الى التطور ، فإنه ينطوى أيضا على عناصر تنزع إلـى الإبقـاء علـى القديـم .وعلـى ضـوء هـذه النظـرة الجوهريـة فــى التعــاليم الأساسية للقرآن الكريم ينبغـى للمذهـب العقلـى أن يتنـاول البحـث فـى نظمنـا القائمة.

وينـادى إقبـال بـأن يعمـل المسـلمون المعـاصرون علـى أن يسـتلهموا القرآن فيما يواجهون به تطور الحياة ، والفقهاء القدماء على مافى إنتاجهم من ثراء لم يقولوا الكلمة الأخيرة ، ولم يدعوا هم أنفسهم هذا . وحكم القرآن علـى الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج يقتضى بان يكون لكل جيل الحق فى أن يهتدى بما ورثه من آثار إسـلامية ، مـن غـير أن يعوقـه ذلـك الـتراث فـى تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة.([2])

وهنا يصل إلى الموازنة بين مايطالب به الشـاعر الـتركى ضيـاء مـن حق المرأة فى الطلاق . فيقرر أنه من غير الممكن أن تكـون أوضـاع المـرأة فى تركيا فى حاجة إلى تأويل ماجاء من أحكام أساسية تأويلا جديدا . إذن فهو يتردد فى الموافقة على ماينادى به الشاعر التركى ، غير أنه يشـير بعـد ذلـك إلى حالات فى بلاد البنجاب فى الهنـد أرادت المـرأة فيهـا التخلـص مـن زوج لاترغب فيه بالارتداد عن الإسلام ، ومعنى ذلك أنه يوافـق مـن طـرف خفـى

([1]) إقبال: تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٩١.

([2]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٩٣ .

على ماينادى به الشاعر التركى من المساواة بين الرجل والمرأة فى حق الطلاق والانفصال.

أما فيما يتعلق بالمواريث ، وضرورة المساواة فيها بين الرجل والمرأة ، كما يدعو الشاعر التركى . فانه يدافع عن النصوص القرآنية التى تجعل للبنت نصف نصيب الابن ، وذلك بتبرير ذلك من الوجهة الاقتصادية . ثم يطالب المشرعين المسلمين بوجه عام أن يبذلوا مزيدا من العناية فى عصر تتصارع فيه الطبقات ولأننا لو درسنا شريعتنا بعناية ، فانه من الممكن أن نجد فيها ما يسد حاجات وضرورات العصر.(١)

٢- **الحديث** : يشير إقبال إلى رأى جولدزيهر فى كتابه (الدراسات المحمدية) فى أن الأحاديث فى جملتها لا يوثق بها(٢). لكنه استشهد برأى مستشرق آخر أشاد بدقة منهج المسلمين فى تحقيق صحة الأحاديث ، وأن هذا المنهج من الناحية النظرية قابل لاحتمال الخطأ ،ولكن من الوجهة العملية ، لم يؤثر ذلك إلا فى جانب ضئيل من السنة . ومن هنا فإن الجانب الأكبر من

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٦.

(٢) Goldziher, Ignaz: Muhammadanische Studon, Hans. by trans. C.r. Barbar and S.M. Stern, Muslim Studies, Vol.5 , London, Vol. 11 : 1971.
p. 18F.

وأنظر أيضا :

Margolioth, D.S.: The Early Development of Mohammedanism, London 1914, pp. 79-89.

وأيضا :

Lammens, H.: Islam: Beliefs and Instructions, trans by Sir E. Denison Ross, London, 1929 , pp. 65-81.

السنة التي يعتبرها المسلمون صحيحة هى سجل صادق يصور ظهور الإسلام ونموه فى أول عهده .([1])

على أن الذى يهم إقبال من الحديث النبوى هو ذلك النوع الذى يتضمن أحكاما تشريعية. وهنا يدلى برأى تشريعى على جانب كبير من الأهمية فيذهب إلى أن جانبا كبيرا من حياة العرب وعاداتهم قد أقرها الرسول فى أحاديثه . ومن ثم فهو يراعى العادات لدى الشعوب جميعا والأمة العربية إن هى إلا نموذج يطبق فيه هذا المبدأ . ثم ينتقل فجأة من هذه المقدمة الصحيحة إلى نتيجة قد تلقى اعتراضات قوية من كثير من فقهاء الإسلام قديما وحديثا . وهى أنه يذهب إلى أن " أحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم ، هى أحكام يمكن أن يقال إنها تخص هذه الأمة . ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها ، فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها علىالأجيال المقبلة".([2]).

وقد بنى إقبال رأيه هذا على ماذهب إليه شاه ولى الله الدهلوى فى كتابه (حجة الله البالغة) ومعنى ذلك أن أحاديث رسول الله كان مقصودا بها العرب فقط ، وفى عصره ايضا فقط ، أما الأمم الأخرى الداخلة فى الإسلام مع اختلاف العصور والظروف فإن من حقهم أن يضعوا من القوانين طبقا لما تعارفوا عليه([3]).

([1]) إقبال ، تجديد الفكر الدينى ، ص ١٩٦، ١٩٧ . وانرظ :
Aghnides, Necolas P. : Mohammedan Theories of Finanace, New York, 1916, Chapter 111.

([2]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٩٧.

([3]) الدهلوى ، شاه ولى الله : حجة الله البالغة ، القاهرة ، المطبعة المنيرية، ١٣٢٢ هـ ، ج ١ ، ص ١١٨ يقول : هذا الإمام (النبى) الذى يجمع الأمم على ملة واحدة ، يحتاج

على أية حال فإن موقف إقبال هذا له سند من تاريخ النقاش بين كبار الفقهاء من مؤسسى المذاهب الفقهية الكبرى . وبالفعل فإن أبا حنيفة ذهب إلى القول بالاستحسان . ولايعنى ذلك فى رأى إقبال أن أبا حنيفة لجأ إلى هذا الأصل (الاستحسان) لقلة المعروض من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العراق، بل على العكس من ذلك " لأن مجموعات عبدالملك والزهرى جمعت قبل وفاة أبى حنيفة بما لايقل عن ثلاثين عاما".(١)

ولكن الاستحسان كما ذهب اليه الإمام ابوحنيفة ، ويشبهه فى ذلك ماذهب اليه الإمام مالك من القول بالمصالح المرسلة. لايمكن أن يتم بغير

إلى أصول أخرى ، غير الأصول المذكورة فيما سبق ، منها أن يدعو قوما الى السنة الراشدة ، ويزكيهم ويصلح شأنهم ، ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه ، فيجاهد أهل الأرض ،ويفرقهم فى الآفاق ، وهو قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وذلك أن هذا الإمام نفسه ، لايتأتى منه مجاهدة أمم غير محصورة،وإذا كان كذلك ، وجب أن تكون مادة شريعته بمنزلة المذهب الطبيعى لأهل الأقاليم الصالحة ، عربهم وعجمهم ، ثم ماعند قومه من العلم والراتفاقات ، ويراعى فيه حالهم أكثر من غيرهم ، ثم يحمل الناس جميعا على اتباع تلك الشريعة ، لأنه لاسبيل إلا أن يفوض الأمر إلى أئمة كل عصر ، إذ لا يحصل منه فائدة التشريع اصلا ، ولا إلى أن ينظر إلى ماعند كل قوم ، ويمارس كلا منهم فيجعل لكل شريعة ، إذ الإحاطة بعاداتهم ، وماعندهم علىاختلاف بلدانهم وتباين أديانهم كالممتنع ، وقد عجز جهود الرواة عن رواية شريعة واحدة فما ظنك بشرائع مختلفة ، والأكثر أنه لايكون انقياد الآخرين إلا بعد عدد ومدد ولايطول عمر النبى إليها ،كما وقع فى الشرائع الموجودة الآن ، فإن اليهود والنصارى والمسلمين ماآمن أوائلهم إلا جمع ثم أصبحوا ظاهرين ، بعد ذلك ، فلا أحسن ولا أبر من أن يعتبر فى الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم ، ولايضيق كل التضييق على الآخرين الذين يأتون بعد

(١) اقبال : المرجع السابق ، ص ١٩٨.

ضابط وذلك أنه فى حالة عدم وجود نص من كتاب أو سنة ناطق بالحكم أو على الأقل يمكن أن يقال عليه الحكم فى مسألة معينة . فى هذه الحال يمكن استخدام الاستحسان أو المصالح المرسلة ، بشرط أن يكون هذا أو ذاك مقيسا على أصل عام من أصول الشريعة مثل (لاضرر ولا ضرار) أو (دع مايريبك إلىمالايريبك) وهذه الأصول العامة إن هى إلا أحاديث وردت عن رسول الله تبين المقاصد العامة للشريعة.([1])

ومع ذلك فإن اقبالا يرى ألا تتخذ الأحاديث علىالجملة أساسا للتقنين مع أنه يشيد بجهود رجال الحديث ومالهم من فضل علىالتشريع الإسلامى، حيث لم يقفوا عند التفكير المجرد ، بل اهتموا بالوقائع([2]).

٣- **الإجماع**: يعتبر إقبال هذا الأصل الثالث من أصول التشريع الإسلامى أهم الأفكار التشريعية فى الإسلام ، بالرغم من أن هذه الفكرة ظلت فى الإطار النظرى ، ولم تتجاوزه إلى الإطار العملى ،ويحمل إقبال استبداد الحكم الأموى والعباسى مسئولية الحيلولة دون تحول هذه الفكرة إلى العمل . أما العصر الحديث فقد اتجه إلى النظم الجمهورية ، فإن الأمر أصبح أكثر إلحاحا لمثل هذه الأفكار . وهو يقترح أن تضم المجالس التشريعية فى البلاد الإسلامية رجال دين وغير رجال دين ليكونوا نسيجا واحدا داخل هذه المجالس، بحيث لايحرم التشريع من جهود ذوى الخبرة بأمور الدنيا ، بالاضافة الى علماء الدين الذين يبنون مدى اتفاق القرارات المتخذة مع

([1]) هاجم الإمام الشافعى أصحاب القول بالاستحسان هجوما شديدا فى كتابين (الرسالة) و (الأم) انظر : محمد الخضرى : تاريخ التشريع الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٣ -٢٠٦.

([2]) الخضرى ، محمد : تاريخ التشريع الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠-٢٠٣.

الأصول والمبادئ العامة فى الإسلام . وهو يعترض على تجربة الدستور الإيرانى الصادر فى سنة١٩٠٦ الذى شكل من رجال الدين لجنة تراقب أعمال الجمعية التشريعية باعتبار هذه اللجنة نائبة عن الإمام الغائب ، أما الملك فليس سوى وصى علىالملك لاغير.([1])

ثم يرد على أحد المستشرقين الذى يذهب إلى أن من الجائز فى الإسلام أن ينسخ القرآن بالاجماع. فيقرر أن هذا المستشرق ليس له أى سند تاريخى فى ذلك .([2])

٤- **القياس:** هو الأصل الرابع من الأصول التشريعية فى الإسلام . ويعرفه إقبال بأنه :" استخدام التعليل القائم على تشابه بين الحالات فى التشريع".([3])

وهذا التعريف وإن كان يتناول لب القياس الفقهى الأصولى كما هو معروف عند الأصوليين ، إلا أنه يلاحظ أن اقبالا هنا يجعل التشابه بين الحالات تشابها عاما ، أى بلا قيد بحيث تكون الحالة الأولى أى المقيس عليها حالة مطلقة أى من واقع العقل ،وليس كما يذهب الأصوليون أن تكون هذه الحالة منصوصا عليها فى كتاب أو سنة أو مجمع عليها . ولاندرى من أى طريق جاء إقبال بهذا التعريف ، اللهم إلا لينتقل إلى رأيه التالى بأن أبا حنيفة قد أخذ فى قياسه بالمنطق الأرسطى ، وهنا أيضا لايكشف إقبال عن المصدر الذى استقى منه هذه المعلومة .

([1]) إقبال ، المرجع السابق ، ص ٢٠٣.

([2]) المرجع السابق ، ص ٢٠١ .

([3]) المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

فما حقيقة القياس عند الأصوليين ؟ من الأوفق الرجوع إلى أول من دون فى هذا العلم وهو الإمام الشافعى يقول :" كل مانزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق ، ففيه دلالة موجودة ، وعليه ، إذا كان فيه بعينه حكم : إتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد القياس"([1]) ونلاحظ فيما ذكره الشافعى أنه يسوى بين القياس والاجتهاد ، فيجعلهما مترادفين . غير أنه يزيد الأمر وضوحا ، فيضيف " والقياس من وجهين : أن يكون الشئ فىمعنى الأصل ، فلا يختلف القياس فيه ، وأن يكون الشئ له فى الأصول أشباه ، فلذلك يلحق بأولاها به، وقد يختلف القايسون فى هذا ".([2])

ومن كلام الشافعى نجد أنه لابد أن يكون هناك أصل يقاس عليه لكن قد يكون بين الحالة الجديدة التى ليس فيها نص حكم من كتاب أو سنة أو اجماع ، وبين الحالة القديمة التى صدر فيها حكم وجه شبه واحد . وعند ذلك فالقياس لايختلف فيه القائسون . أما اذا كان هناك أكثر من وجه شبه واحد ، فعلى القائس أن يبحث عن أولى أوجه الشبه فيختارها فى عملية القياس، وحينئذ قد يختلف القائسون فى الحكم اختلافهم فى الوصول إلىمعرفة أولى الوجوه.

فليس القياس إذن إلا علىأصول معتبرة . أما القياس المطلق المبنى على العقل ، كما هو واضح فى المنطق الأرسطى ، فلا شأن له بالقياس الأصولى وإذا وضح هذا الأمر ، ووضح أن أباحنيفة لايمكن أن يكون قد

([1]) الشافعى : الرسالة ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، القاهرة ، الحلبى ، ط ٢ ، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م، ص ٢٠٦.

([2]) المرجع السابق ، ص ٢٠٧.

أخذ بمنطق أرسطو فى عملية القياس فقد كان للإمام ابى حنيفة ومدرسته الفضل الكبير فى إرساء قواعد المنهج الأصولى - ومن الملاحظ أن مدرسة الرأى التى أرسى قواعدها أبوحنيفة - عاصرت وأثرت فى مدرسة القياس اللغوى ، وكان أهم رجال هذه المدرسة الأخيرة الخليل وسيبويه، وقد قام الأحناف بإقامة الأصول علىالفروع ، ولم يقيموا الفروع علىالأصول ، فكان بجانب كل فرع أصله الفقهى الذى خرج عنه (١) واذا كان من الأوفق الموازنة بين المذاهب الفقهية الأربعة فى استعمال القياس الأصولى الفقهى "فأرسخهم قدما فيه هم الحنفية ، وأقلهم نفوذا فيه الحنابلة ، والمالكية والشافعية بين الفريقين ، وابتعد عنه بعض أهل الحديث والشيعة،وغلا الظاهرية فى رفضه"(٢)

ومهما كان الأمر ، فإن إقبالا استمر فى اعتقاده السابق فىالموازنة بين أهل العراق بزعامة أبى حنفيفة ، وعلماء الأصول فى الحجاز الذين سيطرت عليهم النزعة العملية بحكم جنسهم السامى . ومن ثم عارضوا بشدة الطابع النظرى الذى اتبعه أهل العراق ، والذى كان لابد أن ينتهى بالفقه الإسلامى إلى نوع من الآلية لاحياة فيه.

بل إن إقبالا يسمى المنهج الذى اتبعه الإمام الشافعى اسم (الاستقراء) ومن ثم وجه فقهاء العراق كل عنايتهم الى الناحية الخالدة فى (الفكرة)، على حين أن فقهاء الحجاز كانت عنايتهم منصرفة الى الناحية الوقتية للفكرة . والذى غاب عن أذهان الحجازيين أن تمسكهم بالسابقات التى حدثت فى

---

(١) النشار ، على سامى : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٦٧، ٨٦.

(٢) الخضرى، محمد : تاريخ التشريع الإسلامى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧.

عصر الرسول صلى الله عليه وسلم قد حدد من نظرهم، فحولوا الواقع الى أمر ثابت . وقلما عمدوا الى القياس الذى يقوم على دراسة الواقع من حيث هو واقع . ويضيف إقبال : إن نقد الحجازيين لأبى حنيفة نبه إلى ضرورة مراعاة مافى الحياة من أمور واقعة ، وما تشتمل عليه من تنوع فى تأويل المبادئ الفقهية ، ومن هنا أصبح مذهب أبى حنيفة كامل الحرية فى مبدئه الأساسى ، وأصبح أقوى ساعدا فى قدرته علىالتطبيق من أى مذهب آخر من مذاهب التشريع الإسلامى([١]).

أما الأحناف المحدثون فإنهم خلدوا أحكام أبى حنيفة وأصحابه التى كانت فى الأصل مبنية على وقائع وتركوا القياس ومن ثم أغلق (الاجتهاد) وادعى البعض أن هذا الاجتهاد قد أجيز إغلاقه حتى فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهذا كلام لا أساس له كما يقول الشوكانى وغيره . ويضيف إقبال فيقرر قائلا: وعلى كل حال فإن هذا كلام لايلزمنا ، بل إن الاجتهاد فى عصرنا أسهل من ذى قبل مع كثرة التفاسير للقرآن وشروح الأحاديث .

وهكذا يرى إقبال أن إعادة فتح الاجتهاد مرةأخرى لايقتصر اثره على مجرد الملاءمة مع واقع الحياة العصرية ، بل إن نهضة تركيا بعد الحرب العالمية الأولى ، والتجربة الاقتصادية التى تحدث على مقربة من آسيا الإسلامية ، يجب أن تفتح أعيننا على ماينطوى عليه الإسلام من معنى وعلى مصيره .

إن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور :

١- تأويل الكون تأويلا روحيا .

([١]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥.

٢- تحرير روح الفرد.

٣- وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية ، توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي .

وقد فعلت أوربا نفس الشئ ولكنها أقامت ذلك على العقل المحض. والعقل وحده لايستطيع أن يشعل جذوة الإيمان والدين وحده هو القادر على ذلك .

ويواصل إقبال في عقد المقارنة بين ماهو حادث في أوربا نتيجة للمثالية القائمة على العقل ، والإسلام المعتمد على الوحي الذي يتحدث إلى الناس من أعماق الوجود . أوربا انتجت ديمقراطيات ظالمة تجعل الغني يأكل الفقير ، ويتغلب القوي على الضعيف([1]).

ويلاحظ - كما هو واضح مما سبق - أن إقبالا ، وهو يدعو هذه الدعوة الحقة في ذاتها ، يضع في ذهنه دائما التجربة التركية الحديثة ولا نعلم كيف يتخيل المرء مايتصوره إقبال عن هذه التجربة : إنه يدعو إلى القياس أو الاستقراء وبالرغم من خلطه بين الاثنين - على نحو ماسبق . فهل القياس عنده هو قياس على مبادئ عقلية صرفة أم هو قياس على وقائع سابقة ، إنه متردد بين أنه يندد بالاعتماد على التجارب السابقة ،ويكاد يصف ذلك بتحويل الواقع الحي إلى مبادئ ثابتة وهذاهو الخطر في نظره ، وبين تجديد يقوم على اجتهاد مفتوح لاينطلق من قاعدة ثابتة واستشهاده بالتجربة التركية يشي بأنه يدعو إلى الانطلاق الحر دون التقيد بأمور ثابتة كقاعدة للانطلاق ، واذا صح هذا الاستنتاج - كما هو واضح من كلامه - فكيف ينحو باللائمة على

([1]) إقبال : المرجع السابق ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٨.

المجتمع الأوربى الذى لايجوز فعله ذلك .وكيف يبيح لنفسه أن يصف هذا الاجتهاد الذى ينادى به بأنه (دين) وهو يحاول أن ينتزعه من كل الثوابت الأولى التى حدثت فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

الحق ان إقبالا فى هذه النقطة غير واضح ، ولانعلم نحن ماذا يريد.

ولاتنسى أن إشادته بالتجربة التركية التى دعت إلى قراءة القرآن باللغة التركية ، وتحويل الأذان إلى اللغة التركية من شأنه أن يزيد الأمر تقدما وعمقا – كما سبق أن أشرنا – بل إنه يستشهد على صحة وقيمة هذه التجربة ، بما أحدثه (ابن تومرت) فى شمال إفريقيا ، حين ترجم القرآن إلى اللغة البربرية ، ليكون ذلك أسهل وأكثر عاطفية عند البربر الذين كانت اللغة العربية فى غاية الصعوبة بالنسبة لهم .

والحق إن إقبالا لاينتبه الى قضية من أخطر القضايا ، وهو بصف الدعوة إلى العاطفية العقلية فى إطار التجديد فى الفكر الاسلامى هذه القضية تتصل باللغة ، واللغة – كما يقال – وعاء الفكر ولاشك أن الفكر يتأثر بهذه اللغة أو تلك ، فإذا كان يدعو إلى وحدة الشعور الإنسانى انطلاقا من الحقائق التى يدعو إليها الاسلام فإن من أهم الوسائل فى تحقيق هذا الهدف وحدة اللغة، واذا كان قد أشار إلى أهم قضايا الإسلام وهى (ختم النبوة) وذلك لكى يرد بها على شبنجلر فى ادعائه بانتساب الإسلام إلى مجموعة الأديان المجوسية ، فقد كان الأجدر به أن يشير إلى قضية لاتقل خطورة عنها وهى عدم صحة العبادة (الصلاة) إلا باللغة العربية ، وعدم إمكان تسمية القرآن قرآنا إلا إذا كان باللغة العربية.

ومن أغرب الأمور في هذه القضية ، أن إقبالا نفسه ، وهو يشيد بالتجربة اللغوية التركية ، فيما يتصل بالعبادات ، يقول إن ذلك لن يعجب الكثير من المسلمين فى شبه القارة الهندية حيث يقول :" ومعظم الناس فى الهند سيسخطون على هـذا التحول الـذى تحل فيه اللغة التركية محل العربية "(١) فهؤلاء الذين يخشى سخطهم هنود ، وليسوا من العرب ، على أية حال ، ومعنى هذا أن هؤلاء الهنود المسلمين ، قد أدركوا أن اللغة العربية بالنسبة للإسلام لم تعد لغة قوم هم العرب ، بل لغة دين وثقافة . ولو كان هؤلاء الذين يتحمسون للغة العربية من بين الهنود ينظرون إلى اللغة العربية على أنها لغة قوم ، لتحمسوا للهندية أو الأردية . الم نقل إن دعوة إقبال الى الاجتهاد والاجتهاد هو القياس كما ينقل هو عن (الشافعى) والقياس فى نظر إقبال هو عدم النظر إلى الواقعات السابقة حتى ولو كانت فى العهد النبوى . إنه قياس – نتيجة لذلك على مثاليات عقلية حياتية ليس لها سند من الواقعات الماضية، ومن ثم يفقد القياس مضمونه على حسب ماعرفه الفقهاء السابقون . وهنا فلا حاجة إلى اللغة ، لأن باللغة يمكن فهم النصوص السابقة التى تدل علىواقعات سابقة ، ومادمنا سنقطع هذه الصلة بالماضى ، فلا حاجة بنا إلى اللغة التى هى عماد فهم ماسبق من أحكام يقاس عليها .

وربما كان الوازع الذى دفع إقبالا إلى تبنى هذاالموقف هو تجربته الشخصية إذ لم يكتب بحثا واحدا بالعربية ، رغم أنه كان فى يوم ما استاذ اللغة العربية ، بل إن معظم مصادره العربية ، لم تكن فى أصلها العربى، بل هى عبارة عن مترجمات لهذه المصادر ، بينما لو ذهبنا نتصفح إنتاج العلماء الهنود فى عصره ، وقبل عصره ، وبعد عصره ، نجده غزيرا باللغة العربية.

---

(١) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٨٥.

ولعل فى عبارته السابقة التى تشى بسخط كثير من العلماء فى الهند على الاتجاه التركى إلى تتريك الدين ماهو خير دليل على ذلك واذا كان لنا أن نختم هذا الموضوع بكلمة ما فإننا لن نجد أروع من هذه الموازنة الطريفة التى قام بها أحد الباحثين الباكستانيين . بين الأردية التى صاغ فيها إقبال بعض أشعاره وبين اللغة العربية – لغة القرآن – فقد سمع هذا الباحث أحد الشعراء العظام الباكستانيين المعاصرين لإقبال يصف شعر إقبال بقوله :" لو أن القرآن نزل باللغة الأردية لنزل مصوغا بصياغة شعر إقبال" وقد تدارك هذا الباحث على الفور فأشار إلى عبارة للمستشرق العظيم (سير هاملتون جيب) وهو الخبير باللغة العربية والدراسات الإسلامية حيث قال :" إن ترجمة القرآن إلى أية لغة أخرى غير العربية تعنى تحويل الذهب إلى طين".(١)

*****

(١) Sharif, M.M.: Op. Cit., p. 1617.

الفصل الخامس

البحث عن الــذات

شغل موضوع الذات الإنسانية مساحة كبيرة ليس فى الكتابات النثرية التى خلفها فيلسوفنا فحسب ، بل يكاد يستغرق معظم أشعاره فى أكثر من ديوان.

والحق أن موضوع الذات عند إقبال له من الأهمية ماجعله يلح عليه ويحاول التعرف عليه أولا ، هادفا من هذا التعرف إلى تقويته بالتنقيب عن عناصر ضعفه ، وعناصر قوته ،وعوامل هذا الضعف ، وعوامل تلك القوة، إذ إن الموضوع الرئيسى الذى كان يشغله هو الضعف الذى انتاب العالم الإسلامى ، على الرغم مما أنه كان يتمتع به هذا العالم قبل القرون الخمسة الأخيرة من قوة وسيادة وتقدم .

وإقبال بهذا المنهج لايلتفت إلى العوامل الخارجية التى أدت – فى رأى الكثيرين – إلى هذه الحالة من التخلف والاستكانة فى العالم الإسلامى ، فى عصوره المتأخرة : والكثير من المفكرين الذين طرقوا هذا الموضوع ، وجدوا من الأيسر والأسهل بالنسبة لمهمتهم هو تصوير أسباب ضعف العالم الإسلامى علىأنها أسباب تآمرية خارجية .

وفى اعتقادى أن هذا الحل الذى وصل إليه البعض مريح ومضلل ومثبط فى آن واحد . المفكرين الذين يجدون الحلول جاهزة ، عندما يخلعون على القوى الأجنبية مقدرة التآمر، والتبييت ، والتحالف ضد المسلمين من أجل العمل على إضعافهم ومن ثم أثرت عن هذا الفريق تعبيرات أصبحت بالنسبة لنا كالواجب اليومى الذى ينبغى علينا أن نردده كل صباح مثل (فرق تسد) و(جوع كلبك يتبعك) إلى آخر هذه العبارات المخجلة .

وهكذا ينصرف المسلمون إلى حياتهم الرتيبة التى تزيدهم ضعفا وتهافتا فى استسلام غريب .

لقد كان إقبال بحق من بين القلائل الذين حاولوا التماس الضعف فى داخل الذات ، دون النظر إلى ماهو خارج عنها . ومن ثم كان إدراكه للداء أقرب إلى الحقيقة منه إلى إلقاء المسئولية على الآخرين .

أجل لايمكن إعفاء الآخرين من دور فى هذه المشكلة ، غير أن هذا الدور هو دور تابع وليس دورا أصيلا ، إنه دور لاعب (الشطرنج) الماهر الذى ينازل خصما علىمستوى الندية ، ولكنه يستطيع التغلب عليه بانتهاز فرصة وقوع الخصم فى أخطاء قد تكون قاتلة بالنسبة له ، فما علىهذا اللاعب الماهر إلا أن يستثمر هذه الأخطاء ويبنى عليها خططه المستقبلية حتى يتمكن فى النهاية من الاجهاز على هذا الخصم وهزيمته الهزيمة الكاملة.

يبدو أن إقبالا نظر هذه النظرة إلى علاقة العالم الغربى بالعالم الإسلامى . إن العالم الغربى لم يفعل سوى أنه انتهز فرصة ماحدث فى (ذات) العالم الإسلام من ضعف وانحلال ، ومن ثم لم يقف مكتوف اليدين أمام هذه الفريسة إلى أصبحت فى متناوله من تلقاء نفسها .

من أجل ذلك حرص إقبال على أن يعمد إلى أهم ماثى الإنسان المسلم من (جزء) عليه المعول فى قوته أو ضعفه وهو (ذاته) أولhis ego لكى يبحث فى عللها وأمراضها، ثم ينتقل من الذات الفردية إلى المجتمع الإسلامى برمته . لأن المجتمع الإسلامى أو أى مجتمع إنما يتكون من أفراد ، فإذا كان أفراده أقوياء ، فإن هذا المجتمع بلاشك يكون قويا وإلا فإن هذا المجتمع سيكون متهالكا ضعيفا تبعا لضعف وتهالك الوحدات الأساسية المكونة له .

وقد رصد لهذا الموضوع ديوانين من دواوينه هما (أسرار الذات) و (رموز الذات)، وحرض فى هذين الديوانين بالذات على أن يكونا باللغة الفارسية ، لأنه رأى أن الفارسية أوسع انتشارا من الأرديه ومن ثم فإنه يضمن اطلاع أكبر عدد من المسلمين علىمايريد أن يقوله ، خاصة أن الفارسية تشمل عددا كبيرا من مفردات اللغة العربية .

ولم يكتف بذلك ، بل خصص فصلا كاملا لهذا الموضوع فى كتاب (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام) بعنوان (الذات الإنسانية : حريتها ووخلودها) وهو فى الكتاب بلغته الأصلية...

The Human Ego - His Freedom and Immortality .

ومع ذلك فإن حديثه عن هذا الموضوع يكاد يسرى فى كل أبواب الكتاب لأنه – كما سبق – يكاد يكون الموضوع الرئيسى فى خطته التجديدية .

وقد حرص إقبال على أن ينطلق فى هذا الموضوع منذ البداية من القرآن الكريم، فالقرآن يؤكد فردية الإنسان وحريته ،ومن ثم فإن كل وحدة من وحدات المجتمع الإسلامى مسئولة مسئولية مستقلة ، فلا تزر وازرة وزر أخرى ، وكل امرئ بما كسب رهين .

ويحدد إقبال وظيفة هذا الإنسان فى منظومة الوجود – طبقا للقرآن الكريم فى محاور ثلاثة :

١– إن الإنسان قد اصطفاه الله (ثم اجتباه ربه فتابع عليه وهدى)([1]).

٢– إن الانسان هو خليفة الله فى أرضه (واذا قال ربك للملائمكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها . ويسفك الدماء ،

([1]) طه : ١٢٢ .

ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم مالاتعلمون)([1]) وقال : (وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم)([2]).

٣- إن الانسان أمين على شخصية حرة ، أخذ تبعتها على عاتقه (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا)([3]) وإذا كان إقبال قد وضع نصب عينه علاج هذه (الذات) فقد كان من الواجب عليه أن يستعرض جهود المفكرين المسلمين القدماء فى بلورة هذا الموضوع ودراسته حتى يتبين أحقيته لاعادة النظر فيما قالوه حوله . وبيان ماإذا كانوا قد أصابوا فى علاجه ، أم جانبهم الصواب فى ذلك يبدأ فى إصدار حكم عام على سائر المفكرين القدماء من مفكرى الإسلام بعدم الاهتمام بهذا الموضوع([4]) بين متكلمين وفلاسفة وقد تعطف على الفلاسفة بأن جعلهم يستلهمون الفكر اليونانى حول آرائهم فى الموضوع ، إلا المتصوفة فإنهم حظوا بتأييده ، وأهم مايلفت النظر فى هذا الحكم المعمم أن صاحبه قد أوهمنا بأنه استقصى جميع نتاج الفكر الإسلامى ، فى هذا الصدد . ومن ثم انتهى إلى هذا الحكم , قد تعودنا منه المنهجية الحديثة فى تناول موضوعاته الأخرى محل تجديده .

ويبدو أن إقبالا قد حصر قراءاته فى الفكر الإسلامى ضمن الإطار الكلامى والصوفى . أما الإطار الفلسفى التقليدى فإنه ربما كانت قراءاته له

([1]) البقرة : ٣٠ .

([2]) الانعام : ١٦٥.

([3]) الأحزاب : ٧٢ .

([4]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٠٩.

قراءة متعجلة . ونظرة واحدة إلى ماكتبه فيلسوف واحد من هؤلاء مثل (ابـن سينا) فـى موضـوع النفس تجعلنـا نقـول إنــه كـان بحـق فيلسـوف النفـس الإنسانية.([1])

أجل قد يكون ابن سينا وغـيره قـد انتهـوا إلـى آراء لاتـروق لإقبـال ، ولكن لايعنى هذا إلغاء المجهود الضخم لدى ابن سينا وغيره بجملة سـريعة – علـى نحـو ماسـبق – ولاشـك أن إقبـالا هنـا يتـأثر بـآراء المستشـرقين فـىهـذا السبيل .

ويستمر إقبال فيذكر أن المتكلمين " اعتبروا النفس جوهرا لطيفـا ، أو مجـرد عـرض يفنـى بفنـاء الجسد ، ثـم يخلـق مـرة أخـرى "([2]). أمـا سـائر المفكرين الآخرين فإنهم قد تأثروا بـالمذاهب السـابقة علـى الإسـلام تلـك التـى كانت منتشرة فى المنطقة ، وكانت واقعة تحت تـأثير (المجوسـية) ومـن ثـم انتهى أصحاب هذه المذاهب إلى ثنائية بين النفس والبدن .

([1]) انظر : الإشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٢ ، د. ت ؛ الشفاء : الطبيعيات (٦) تحقيق جورج قنواتى وسعيد زايد ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب د.ت ؛ التعليقات ، تحقيق عبدالرحمن بدوى ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣؛ تفسير كتاب (أثولوجيا) ضمن مجموعة أرسطو عند العرب ، نشر عبدالرحمن بدوى ، القاهرة ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨؛ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، القاهرة مطبعة هندية ، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م، شرح (حرف اللام) من كتاب مابعدالطبيعة لأرسطو ، ضمن مجموعة (أرسطو عند العرب) نشر عبدالرحمن بدوى ، الكويت ، وكالة الطبوعات ، ١٩٧٨؛ إثبات النبوات ، تحقيق ميشال ميرمورة ، بيروت١٩٦٨.

([2]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٠٩.

أما العبادة الصوفية ، فإنها انفردت " بمحاولة فهمها لمعنى وحدة رياضة الباطن التى يصرح القرآن بأنها مصدر من مصادر المعرفة الثلاثة، أما المصدران الآخران فهما التاريخ والطبيعة"(١) ومن ثم يذهب اقبال إلى أن ماقاله الحلاج من عبارة كفره بها المعاصرون له والتالون ، وهى (أنا الحق) صحيحة إلى حد بعيد ، والدليل على عدم انتقاصه من تنزيه للذات الإلهية ماجمعه بعد ذلك المستشرق ماسينيون من أقواله التى لاتدل على " أن القطرة تنزلق فى البحر " أى اتحاده بالذات الإلهية ، ولكنه إدراك لحقيقة الذات الإنسانية ، وتأكيد جرئ لدوامها فى شخصية أعمق بعبارة قوية باقية على الدهر .

ثم يعلن أن مستويات التجربة الصوفية فى أعلى درجاتها لايمكن فهمها بالطرق العادية ، وقد حاول ابن خلدون ضبطها ، ومع ذلك فإن علم النفس الحديث ليس لديه من الأدوات لرصد مثل هذه التجارب وفهمها . ومن ثم فإن تبعات المسلم المعاصر ثقيلة عندما يحاول النهوض بمثل هذه المهمة. ويعنى بالمسلم المعاصر نفسه بطبيعة الحال.

ولاينسى إقبال أن يشيد برجلين كان الأمل معقودا عليهما فى هذا المشروع التجديدى الذى يهدف إلى محاولة إعادة اكتشاف الإسلام . وهذان الرجلان هما : شاه ولى الله الدهلوى . والثانى : جمال الدين الأفغانى غير أنه يعيب على الأخير تفتيت جهوده فى نواح كثيرة ، ولو أنه ركز فى ناحية واحدة وهى : الإسلام بوصفه " نظاما " لعقيدة الإنسان وخلقه ومسلكه فى

---

(١) اقبال: المرجع السابق ، ص ١١٠.

الحياة ، لكان العالم الإسلامى أقوى أساسا من الناحية العقلية مما هو عليه اليوم "([1]).

ولهذا السبب فإن الواجب الملقى على عائقة هو (إقبال) أن يبدأ المحاولة مستفيدا من نتائج الدراسات الحديثة التى ينبغى أن تقابل بشئ من الإجلال . كل ذلك لكى يستطيع تقدير تعاليم الإسلام فى ضوء هذه الدراسات، ولو أدى به هذا المنهج إلى مخالفةالمفكرين المسلمين السابقين.

ويبدأ إقبال باستعراض ماانتهى إليه برادلى Bradly فى كتبه الثلاثة عن النفس الإنسانية :(دراسات أخلاقية)(Ethical Studies) وكتابه (مبادئ المنطق) (The Principles of Logic) وكتابه (الظاهر والحقيقة) (Appearance and Reality)([2]) من أنه لم يستطع أن يصل إلى رأى قاطع فىأمر النفس ، لأن فحص هذا الموضوع بقوانين الفكر وهذه القوانين اعتبارية ، وكل اعتبار يتضمن المتناقضات فهل " النفس " هى الشعور أم وحدة الشخصية أم الروح أم الإرادة ؟ كلها فروض لايمكن إثباتها. غير أن برادلى فى نظر إقبال - يضطر إلى التسليم بأن النفس يجب (أن تكون حقيقة بمعنى ما)([3]).

ولا نمضى مع إقبال قبل أن نستوقفه هنا عند فرضية (برادلى) لكى نشير إلىماسبق أن ذكرنا قبلا من تجاهله لفلاسفة الإسلام الذين وصفهم

([1]) المرجع السابق ، ص ١١١.

([2]) انظر :

Bradley, Francis Herbert: (1) Ethical Studies, Oxford, 1927, pp. 80f.

([3])The Princibles of Logic, Oxford, 1922, Vol. II, p. II.

اقبال: المرجع السابق ، ص ١١٢ .

بأنهم لم يزيدوا على كونهم مرددين للفكر اليونانى . إن هذا الذى ذهب إليه برادلى ، قد تجاوزه ابن سينا منذ زمن بعيد عندما أثبت وجود النفس الإنسانية، ببرهان جديد، ضاربا الصفح عن البرهان الطبيعى المأثور عن أرسطو . ذلك هو البرهان الذى يمكن أن نسميه (برهان الحدس الشعورى)، "فليس عقلنا يعقل ذاته دائما، بل نفسنا دائمة الشعور بوجودها ، فإن كانت تعقل بالفعل شيئا غير ذاتها ، كانت دائمة الشعور بأنها تعقل ، مادامت عقل"(١) وابن سينا هنا يتفوق على (ديكارت) لأن الأخير يذهب إلى أن إدراك وجود ذاته ، إنما يتوقف على كونها تفكر وتعقل ، بمعنى أنها لو انعدمت فيها خاصية التفكير والتعقل ، فإن وجودها لايمكن إثباته ، أما ابن سينا ، فإنه يجعل إدراك النفس لوجودها غير متوقف على كونها تعقل ، لأن الإدراك عملية أشمل من عملية التعقل ، وبذلك لاتتوقف عليه ،ولايعد التعقل شرطا لتمامها ، إذ إن هناك وسيلة أخرىأقوى وأعمق لتمام عملية الإدراك ، وهذه الوسيلة هى الشعور الباطنى الدائم، فالإدراك الشعورى الباطنى من النفس للنفس إدراك دائم ، سواء أكانت هناك عملية عقلية، أم لا.

ألم نقل إن إقبالا لم يقرآ التراث الإسلامى - الذى يريد إعادة بناء الفكر الإسلامى بناء علىماوقع فيه من أخطاء؟ إنه فىكتابه (تطور الفكر

---

(1) Appearana and Reality : A Metaphysical Essay Oxford, 1930, pp. 90-103.

ابن سينا : المباحثات ، ضمن مجموعة (أرسطو عند العرب) تحقيق عبدالرحمن بدون ، مرجع سابق ، ص ١٢٦.

الفلسفى فى إيران) لم يذكر ضمن الكتب القديمة التى اعتمد عليها لابـن سـينا سوى مجموعة من الرسائل.(١)

نعود إلـى إقبـال لكـى نتابعـه وهـو يحـاول اكتشـاف خصـائص الـذات الإنسـانية لكـى يسـتدل بهـذه الخصـائص علـى وجودهـا ، ثـم علـى حقيقتهـا وطبيعتها.

يبدأ إقبال في تحديـد أولـى هـذه الخصـائص . إنهـا وحـدة مكونـة مـن الحالات العقلية ، وهذه الحالات لاتوجد منعزلة عن بعضها البعض فكل حالـة مرتبطة بما بعدها وبما قبلها . وهذا هو الذى يشكل وحدتها. وهذه الحالات أو الحوادث التى تكون وحدة الذات تختلف عن وحدة الكائن المادى فـى طبيعتهـا ومكانها وزمانها . فطبيعة وحدة الكائن المادى قد توجد أجزاؤها منعزلـة عـن بعضها البعض أما الوحدة العقليـة فـلا يمكـن اعتبارهـا كذلـك. كمـا أن الكـائن المادى يحدث فى مكان ، أما الذات فإنها تعمل فى عدة أماكن متعددة . وكذلك فإن وحدة الكائن المادى تعمل فى زمان إذ تستغرق مدة وهذه المدة ليست هـى الزمن الحقيقى بل إشارة إلى هذا الزمن الحقيقى. أما الزمن فهو زمـان الـذات الإنسانية.

والخاصية الثانية للذات أنها تعمل منعزلـة عـن الأغيـار ، بمعنـى أن الشـعور البـاطنى وطبيعـة التفكير لاعلاقـة لهـا بـالذوات الأخـرى بحالاتهـا الشعورية وحالاتها الذهنية . فمتعتى بشئ، أو تـألمى مـن شئ مقصـور علـى وحدى ، ومهما حاولت نقل هذا الشعور الباطنى إلى الآخرين ، فلن يستطيعوا أن يعايشوا نفس هذا الشعور الذى هو خاص بى " وإذا تشعبت السبل أمامى ،

---

(١) إقبال: تكور الفكر الفلسفى فى ايران ، التجرمة العربية ، مرجع سابق ، ص ١٦.

فإن الذات الإلهية نفسها لاتستطيع أن تشعر نيابة عنى ، أو أن تحكم نيابة عنى أو أن تختار نيابة عنى".([1])

وهنا يبدو إقبال – كمسلم – متطرفا من الوجهة الفكرية ، فيما يتصل بالحقائق الإسلامية ذاتها . أجل إن مفكرى الإسلامى قد انقسموا فريقين إزاء علاقة الفعل الإنسانى بالفعل الإلهى : أحدهما يذهب إلى استقلال الفعل الإنسانى عن الفعل الإلهى ،والثانى يربط الفعل الإنسانى بالفعل الإلهى .وإقبال قد أشار – فى أكثر من مناسبة إلى نقده لأصحاب الرأى الأول الذين يفسرون الوجود تفسيرا آليا ، بينما ارتضى آراء الفريق الثانى الذين أنشأوا مذهبا مثاليا فى تفسير الوجود له من القيمة فى نظره مايتجاوزون به المفكرين المحدثين([2]).

ومع هذا، فأين يقف إقبال من قوله تعالى:" ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لايحتسب ، ومن يتوكل علىالله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شئ قدرا"([3]) وقوله تعالى "هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة ، وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنواأنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لتكونن من الشاكرين "([4]) وهذه الآية الأخيرة تدل بما لايدع مجالا للشك علىأن الإنسان فى أحرج لحظات

([1]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١١٥ .

([2]) إقبال : تطور الفكر الفلسفى فى إيران ، مرجع سابق ، ص ٥٨ ومابعدها .
وانظر أيضا : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٠ .

([3]) الطلاق : ٣، ٢.

([4]) يونس : ٢٢ .

حياته ، قد يعجز عن الفهم والعمل معا ، فلا يجد ملجأ من الله إلا إليـه، وهنـا ينيب الانسان ربه عن نفسه فى أن يوجد له طريقا ما لإنقاذه.

ولعل استغراق إقبال فـى تحقيـق فكرتـه عــن (الـذات) الإنســانية وتقويتها وإعطائها كل الحق الحـق فـى أن تتوفـز دائمـا لكـى تصبـح خلاقـة ، أقول لعل ذلك قد ينسيه بعض الحقـائق الدينيـة البدهيـة . ومادعـاء الاسـتخارة المأثور عن رسول اللـه صلـى اللـه عليـه وسـلم إلا حقيقـة مـن الحقـائق التـى لايمكن دحضها أمام الإنسان المسلم الذى يستخير الله فيما يجزبــه مـن أمـور، أو حين تتوزع أمامه السبل فلايدرى أيها يسلك . أفليس فى ذلك إنابة الإنسـان لله عز وجل فى بعض الأمور المستعصية عليه؟.

إن محاولة إقبال (إعادة بناء الفكر الدينــى) ، لاينبغـى أن تفلـت منـه إلى إعادة بناء الدين نفسه .

إن الآيتين الكريمتين اللتين يستشهد بهما إقبال على أن الذات الإنســانة " تسـاهم فـى الحيـاة والحريـة التـى للـذات الأولـى التـى بسـماحها بنشـأة نفـس متناهية قادرة على النهوض بالعمل من تلقاء ذاتهـا – قـد حـددت مـن إرادتهـا الحرة"([١]) (أى إرادة الذات الأولى). اقول : هاتان الآيتان ، ينتزعهمـا إقبـال من سياقهما ، ليبرهن بهما على مايريد وهما :" وقل الحق من ربكم فمن شـاء فليؤمن ومن شـــــاء فليكفـر "([٢]) و " إن أحسـنتم أحسـنتم لأنفسـكم وإن أسـأتم فلها "([٣]) إنهما يتحدثان عـن نـوع مـن البشرقد أعلنـوا استغناءهم عـن الـذات

([١]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٢٥ .

([٢]) الكهف : ٢٩ .

([٣]) الإسراء : ٧ .

الأولى (بتعبير إقبال) ، وليس عن نوع من بنى الإنسان قد ارتضى المنهج الإلهى الذى يرشده الله إليه ، ويدعوه إلى الالتزام به ، بهدف تحقيق سعادته. فإنه ليس مطلق الإنسان هو المخاطب بمثل هذه الآيات . إنه الإنسان المتمرد الذى اتخذ ذاته فقط نبراسا له .

ولايظن أحد أننى – باعتراضى هنا – انطلق فقط من موقف دينى بل إننى قد أنطلق من موقف فلسفى تماما ، ربما لايقل عما يحاول إقبال أن ينطلق منه ، فالحرية التى تدعو إليها الآيتان ، ليس معناها الحرية المطلقة ، لأن الحرية المطلقة ، ليست حرية على الإطلاق إن يراد لى الذى ذكره إقبال يقول بشأن هذه الحرية المطلقة " إنك إذا تحررت من كل شئ ، فأنت لست بشئ ، وعدم الشيئية ، أو العدم هو الذى يوصف بالحرية المطلقة ... وعندما يموت الإنسان يكون لاشئ ، ومن ثم يصبح حرا لأول مرة "([1]) . وهذا يؤيد ماذهبت إليه من أن استقلالية الإنسان عن المنهج الإلهى معناه أنه يجنى على نفسه ، ولذلك كان الخطاب فى الآية الأولى موجها إلى المنكرين المعاندين للرسول صلى الله عليه وسلم ،ولذلك كانت تكملة الآية الأولى " إنا اعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها ... الآية " وأما الآية الثانية فهى موجهة إلى بنى إسرائيل ، وحسبك بهم تمردا علىالمنهج الإلهى . فالآيتان وإن بدا لفظهما أنهما يعطيان الحرية ، إلا أن ماهو مفهوم منهما تهديد ووعيد ، بأن من يترك نفسه لنفسه فويل له .

إننا هنا لانقلل من محاولة إقبال الاجتهادية فى السعى إلى الوصول إلى كنه الذات الإنسانية ، ولذلك نراه يستعرض آراء المفكرين القدماء

([1]) Bradley, F. H.: Ethical Studies, Op. Cit., p. 56.

والمحدثين حول هذه الذات ، أو بالأحرى حول علاقة الجانب الخفى من الإنسان الذى اصطلح المفكرون على تسميته (نفسا) ، بالجانب الظاهر منه والذى اصطلح هؤلاء المفكرون على تسميته (بدنا) ، وهو من خلال هذا الاستعراض يحاول أن يلتقط مايروقه ويتفق مع مااعتقده سلفا فى طبيعة الذات الإنسانية . ولايظن أحد أنه يلفق أو يوفق بين الآراء ، بل إن فكرته قد تبلورت عن الموضوع من قبل ، ومن ثم يطوف علىمختلف المذاهب والآراء، لكى ينتزع منها أفكارا جزئية تساعده على الوصول بفكرته هو إلى تمام البناء، ولايمنعه ذلك من أن يعلن عن عدم استمراره مع أى مذهب إلى النهاية، لأن بقية أجزاء هذاالمذهب ، لاتتفق مع ماسبق له أن خطط.

ونعود إلى الخاصيتين اللتين شخص بهما إقبال هذه (الذات الإنسانيه)- كما سبق - وهما

١- أن الذات وحدة من حالات أو حوادث عقلية مترابطة على عكس المادة المكونة من حالات أو حوادث غير مترابطة .

٢- أن الذات الإنسانية متفردة تعمل وحدها دون علاقة تربطها بالذوات الأخرى من أمثالها .

يبدأ إقبال فىنقد النظريات القديمة لدى مفكر الإسلام ، ولدى الغزالى بصفة خاصة . إذ يذهب هؤلاء إلى أن النفس جوهر بسيط ثابت لايقبل الإنقسام . وأن نسبة الحالات العقلية إلى هذا الجوهر هى نسبة الأعراض الكثيرة إلىالجوهر الواحد .

ويعلق على هذه النظرية بأنها فلسفية أكثر منها نفسية .

ويعلق أيضا على محاولة كنط نقد علم النفس النظرى بأنها محاولة فاشلة، كما يعرفها الآن دارسو الفلسفة الحديثة، لأن رأيه فى النهاية ينحل إلى نظرة ساكنة إلى الجوهر ، " لأنه من الصعب اعتبار عناصر تجربتنا الشعورية كيفيات لجوهر نفسى بالمعنى الذى نريده – مثلا – من قولنا : إن ثقل الجسم المادى هو كيفية ذلك الجسم "(١) وهكذا يرى إقبال " أن تجربتنا الشعورية تعجز عن تزويدنا بمفتاح إلى النفس باعتبارها جوهرا روحيا ، وذلك لأنه المسلم به فرضا أن الجوهر الروحى لايكشف عن نفسه فى التجربة".(٢)

وبعد أن حاول التماس حل لهذا المعضل فى علم النفس الحديث عند وليم جيمس (١٨٤٢م – ١٩١٠ م) لايجد الحل الذى يروقه فى هذا المجال أيضا . ثم يذهب إلى رأيه الخاص فى (الذات الإنسانية) على النحو التالى :

" ولست أريد أن أقول إن النفس شئ آخر بالإضافة إلى تلك الكثرة المتداخلة تداخلا متبادلا، والتى نسميها التجربة . فالتجربة الباطنة هى النفس فى حالة نشاطها ، ونحن نقدر النفس ذاتها فى مزاولتها لأعمال الإدراك ، والحكم، والإرادة ، ووجود النفس نوع من التوتر ناشئ عن غزو النفس لبيئتها، وغزو بيئتها لها ، والنفس لاتقف خارج الميدان الذى تتناوب فيه الغزوات ، بل هى حاضرة فيه بوصفها مدبرة ، وهىتتكون وتتكيف بتجاربها الخاصة".(٣)

---

(١) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١١٦ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق ن ص ١١٧ .

الذات الإنسانية – عند إقبال – إذن هى فعل ، وليست جوهرا بسيطا ثابتا غير قابل للانقسام . ويستدل علىذلك بقوله تعالى " ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا "(١) إن الروح هنا – فى نظر إقبال – هى الروح على إطلاقها سواء كانت الروح الأولى أى الذات الإلهية ، أو الروح الإنسانية .وهنا نقف معه قليلا فى هذه القضية لأنه يرتب على ذلك اتصال الروح الكلى بالعالم على نمط اتصال الروح الجزئى بالانسان .. ودون أن يدرى يجعل الروح هىالذات أو النفس وهو فى ذلك متأثر بالفكر التقليدى الإسلامى القديم، الذى يجعل الجانب الخفى هو الإنسان هو المراد بكلمة الروح مع أن الغزإلى وهو يستعرض معانى كلمة (الروح) لايذهب أبدا إلا أن المراد بها الذات الإنسانية أو النفس الإنسانية ، فهى فى نظره البخار اللطيف الذى يصعد من منبع القلب ويتصاعد إلى الدماغ ، بواسطة العروق ومن الدماغ يسرى بواسطة العروق أيضا ... أو هو المبدع الأول الصادر من أمر الله الذى هو محل العلوم والوحى والإلهام ، وهو من جنس الملائكة ، مفارق للعالم الجسمانى ، قائم بذاته ، أو هو الروح القدسى ، أو هو القرآن . وعلى الجملة فهو عبارة عمابه حياة ما".(٢)

ومن الواضح أن كلمة الروح الواردة فى الآية السابقة هى " كتاب الهداية، وهو القرآن : " إن القرآن كان موضوع الحديث ، قبلهذه الآية ، على نحو مايقول الله جل شانه (وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين

---

(١) الإسراء : ٨٥ .

(٢) الغزإلى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة ، مكتبة الجندى، د . ت، ص ٢٢ .

ولايزيد الظالمين الا خسارا)(١) كما كان هو نفسه موضوع الحديث بعدها أيضا ،كما كان هو نفسه موضوع الحديث بعدها أيضا ، كما تذكر هذه الآية (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا . ولقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفورا ".(٢)

ولعلنا لو انتبهنا إلى حديث القرآن عما به حياة الإنسان وهو الجانب الخفى منه والذى بدونه يموت . نجد القرآن عند الحديث عن خروج هذا الشئ من البدن يؤثر عدم ذكره ، ومن ثم يكون محذوفا لامستترافى مثل قوله تعالى" حتى إذا بلغت الحلقوم " و " كلا إذا بلغت التراقى " فلم يسبق ذكر لهذه التى بلغت الحلقوم ، أو بلغت التراقى . حتى يكون ضميرها مستترا يعود علىماسبق ذكره - كما هى قواعد اللغة العربية ،- ومع ذلك يحذفها القرآن، أليس ذلك يشير إلى شئ ما؟ إنه يشير فى اعتقادنا إلى أنها ليس المراد بها (الروح) على نحومايعتقد البعض ، وإلا فقد ذكر لفظ الروح فى القرآن مرات كثيرة ، ويراد به أشياء غير الذات الإنسانية ، فلو كان الأمر غير ذلك، لذكرت لفظة الروح فى الآيتين السابقتين .

ولكن إقبالا ينطلق من كلمة (الأمر) إلى مايريده ، ليحدد علاقةالله بالكون . إذ هناك آية أخرى تقول " ألا له الخلق والأمر"(٣). فالخلق هو الايجاد أوالتقدير ،والأمر هو التصريف أو التدبير. ومادامت الروح من أمر الله ، وطبيعتها الأساسية التدبير والتصريف ، فإذن الإرادات والآمال والآلام،

---

(١) الإسراء : ٨٢.

(٢) البهى ، محمد : الفكر الإسلامى الحديث ، مرجع سابق ، ص ٣٨٣، ٣٨٤.

(٣) الأعراف : ٥٤.

والقصود أو الغايات هى فى مجموعها سلسلة من الأفعال يتعلق كل منها بالآخر(1). وذلك علىاعتبار أن الخلق له وظيفتان التقدير ثم الإيجاد. أما أمر الله فوظيفته التدبير والتصريف .

فالذات الحقيقية للإنسان ليست شيئا، ولكنها(فعل) والتجربة الإنسانية ليست إلا سلسلة من الأفعال ، تمسكها كلها وحدة هدف مدبر ، وحقيقة الإنسان فى منزع تدبيره.

ولكن مادامت (الذات) أو النفس الإنسانية من عالم الأمر ، وعالم الأمر غير خاضع للمقياس الزمانى أو المقياس المكانى ، فكيف تتحول ، إذن، الذات من كونها خارج الزمان والمكان إلى كونها مع الزمان والمكان ؟

إن إقبال ايضا يستشهد بالآيات القرآنية – لصالحه طبعا – تلك هى الآيات التى تقول " ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقنا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ".(2)

ويرتب إقبال على هذه الآية أن الخلق الآخر ، هو الحاق الروح للبدن، بعد استكماله . فإذن تمام الذات الإنسانية بالخلق الآخر ، الذىيحدث بناء على أساس الجانب المادى ، وليس الجانب المادى فى نظره سوى نوع من الروح لكنه أدنى من روحانية الروح فالنفس نوع من الروح أعلى من النوع الروحى فى البدن .

---

(1) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٠٨.

(2) المؤمنون ١٢ – ١٤.

ولكن أى علاقة تربط بين هذين النوعين من الروح هل هى علاقة العلية ؟ بمعنى أن ايجاد البدن – الذى هو نوع من الروح أدنى من نوع الروح أو النفس – علة لوجود الروح .. بالرغم من أنهما غير متمايزين ، وأن علاقتهما ببعضهما سر خفى عنا .

لكى يجيب إقبال على هذا السؤال ، يذهب إلى أن الفصل بينهما فصل مفتعل ، وأن ديكارت هو أول من قال باستقلالهما عن بعضهما البعض وهو بذلك متأثر بما ورثته المسيحية عن الديانة المانوية([1]) . مع أن سقراط وأفلاطون وأرسطو قد سبقا الديانة المانوية إلى هذا الفصل وقد تبعهم فى ذلك فلاسفة الإسلام بدءا بالفارابى ، وانتهاء بابن رشد([2]). بل إن سقراط نفسه قد أخذ هذه الفكرة من أتباع فيثاغورث المتأثرين بدورهم بالديانة الأورفية([3])، كما أخذها أفلاطون عن أستاذه ، وعن الديانة الهندية القديمة.

على أية حال فإن إقبالا يناقش هؤلاء الذين ذهبوا إلى استقلال كل من البدن والنفس عن بعضهما البعض ، فى أيهما الذى يؤثر فى الآخر . أو فى

([1]) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٢٠.

([2]) انظر : أفلاطون : الجمهورية ، دراسة وترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥، وكتاب (فى النفس) لأرسطو ، ترجمة إسحق بن حنين تحقيق عبدالرحمن بدوى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ١٩٨٠، وانظر ، بدوى، عبدالرحمن ، أفلوطين عند العرب ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، والفارابى ،مقالة فى معانى العقل ضمن مجموعة، القاهرة ، مطبعة السعادة ،١٩٠٧م ، وابن سينا : الشفاء، الطبيعيات ٦ ،مرجع سابق ، وقاسم ، محمود: فى النفس والعقل ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية .

([3]) انظر : ووزير ، وريكس ، فلاسفة الإغريق ، ترجمة عبدالحميد سليم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥، ص ١٩ ، ومابعدها ، وص ٥٧ .

عدم تبادل هذا التأثير ، فيرفض رأى (ليبنتـز) الذى يذهب إلى أن مايجرى فيهما من تغيرات يجرى فى خطوط متوازية . وينتهى إلى أنه من العسـير أن نتبين ايا منهما يبدأ بالتأثير فى الآخر علـى فـرض حـدوث التبـادل التـأثيرى . بالرغم من أن نظريـة (لانـج) فـى الانفعـال الوجدانـى تقـول إن الجسـد هـو البادئ بالتأثير.(١)

وينتهـى إقبـال إلـى أن فعل الجسـد وفعـل النفس شـئ واحـد ، ومـرد عملهما إلى شئ واحد أيضا ، كما يفهم من قوله تعالى " ألا له الخلق والأمر".

وإذا كان إقبال قد توصـل - سلفا - إلى أن الجسم ليس شيئا قـارا فـى فراغ فاذا ما يطلـق ، وإنمـا هـو نظـام مـن الحـوادث والأفعـال ، ونظامـا مـن التجارب والشعور الذى تسميه الروح أو النفس هـو أيضـا نظـام مـن أفعـال ، فإن ذلك لايعنى طمس التمايز بينهما ، بل التقريب بين الجانبين .(٢)

غير أن إقبـال لايـتراجع مـرة ثانيـة بعد أن صـور الجسـم علـى أنـه حوادث و علاقات فيوافـق (ليبنـتز)علـى وجـود (المونـادات) أو الوحـدات الروحية . وأن هذه الوحدات الروحية يتولد منها ذوات أعلى مرتبـة منهـا فـى الروحانية ، وليس باللازم أن يكون المعلول مشابها تمام التشـابه لعلتـه ، فهـذا التركيب الجسمى الذى هو من طبيعة روحية أقل، يستطيع أن يفجـر الـتركيب الخالق الذى نسميه الحياة والعقل. ومن ثم لايحتـاج إلـى ألوهيـة خارقـة للعـادة تلحقها بالمحسوس والمعقـول فـالذات الأولـى التـى تجعـل المولـود (الـروح أو النفس) يتولد مـن (المـادة الروحيـة ذات الدرجـة الأقـل) هـذه الـذات الأولـى

---

(١) James, William : The Princible of Psyclology , . Mew York, 1950, II, p. 449 . ; Also see: Encyclopaedia Britanica, S.V. , XII, 885-86.

(٢) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٢١ .

حاضرة فى الطبيعةحالـة فيهـا يصفهـا القـرآن بأنهـا (الأول والآخـر والظـاهر والباطـــن([1])).([2])

والشئ المفهوم هنا هو أن الذات الأولى - كما يرى إقبـال - هىالتـى تجعل المادة تولد الروح ، أو حتى الروح تولـد المـادة - عكـس مـايذهب إليـه إقبال - ولكن الشئ المستعصى علىالفهم هو اضطراره إلى القـول بـالحلول ، كما هو واضحخ من القول السابق ، إنه مـن الواضـح أن إقبـالا لايريـد إلا أن يجعل عملية الخلق عملية مفهومة السر . مع أن هذه العمليـة قـد عجـز أعظـم العلماء حتى الآن عن اكتشاف سرها ، ومن ثم فإن إقبالا قد ذهب إلى ماذهب إليه لكـى يرينـا كيـف ان عمليـة الخلـق لاسـر فيهـا ، مـادامت الـذات الخالقـة الكبرى (الله) حالة فى الطبيعة موجودة فيها .ويزيد الأمر ورطة ، فيذهب إلى تأويل الآية الكريمة السابقة هذا التأويل مع أنه من المفروض ألا يحمل الآيـات آراء فلسفية ، يمكن أن تكون محل اعتراض ، من قبل وجهات نظر أخرى.

وينتقل إقبال بعد ذلك إلى مناقشة فكرة العلية فى فعل النفس حتى يبعد الذات الإنسانية عن الجبرية ، فينتهـى إلـى أن هـذه الفكـرة ليسـت سـوى شـئ تخترعه النفس لأغراضها هى ، لأنهـا تعيش فـى بيئـة مركبـة، لاتسـتطيع ان تعيش فيها دون أن تردهـا إلـى نظـام يعطيهـا نوعـا مـن الضمـان فيمـا يتعلـق بسـلوك الأشـياء الموجـودة حولـها ، ومـن ثـم تسـتطيع فهـم بيئتهـا والسـيطرة عليها، فتحصل بهذا على حريتها ، وتزيدها قوة ونماء.([3])

([1]) الحديد : ٣ .

([2]) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٢٢.

([3]) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

وفى سبيل تأكيد الحرية الإنسانية يوافق (شبنجلر) على أن هناك طريقتين نسيطر بهما على الدنيا، الأولى : عقلية ، والثانية حيوية أما الطريقة العقلية فهى الطريقة التى نتعامل بها مع الكون على أساس مبدأ الآلية ، فهناك العلة ومعلولها . أما الطريق الحيوية فهى القبول المطلق للحياة بوصفها كلا يخلق الزمان المتجدد، بإظهاره لما فى أعماقه من خصب وغنى . وهى الطريق التى يصفها الإسلام بأنها (الإيمان) التى ليست عبارة عن حكم سلبى، بل هى عبارة عن طمأنينة حية متولدة عن تجربة نادرة، ليسمو إليها وإلى ما تضمنته من (القدر) الأسمى إلا الشخصيات القوية .

وهذه هى الطريقة التى أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله "تخلقوا بأخلاق الله " ، وقد عبر عنها الحلاج بقوله " أنا الحق " وعبر عنها النبى محمد بقوله " أنا الدهر"([١]) وعبر عنها على بن أبى طالب بقوله " أنا القرآن الناطق "([٢]) وقول ابايزيد البسطامى " سبحانى ". ومعنى ذلك أن هؤلاء قد وصلوا فى تجربتهم الصوفية إلى درجة امتلاك زمام أمرهم وتحقيق إرادتهم التى تلتقى مع الإرادة الإلهية.([٣])

وينتقل إقبال إلى أن هذا الاتجاه لايعنى إنهاء قدر الله ، كما أن الاعتقاد فى مقدرة الشخصية الإنسانة وماتملكه من قدرها لايتعارض مع قدر الله .

([١]) يلاحظ أن هذه العبارة قد وردت فى حديث قدسى رواية من الرسول صلى الله عليه وسلم عن الله ، أى أن الله هو الدهر، وليس الرسول وبذلك يسقط الاستشهاد بها هنا .

([٢]) هى عبارة باطنية شيعية ، إذ يذهب بعض الفرق الشيعية إلى أن التنزيل وظيفة الرسول ، أما التأويل فهو وظيفة على ......

([٣]) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

غير أن الاعتقاد فى القدر مع إلغاء قدرة الذات الإنسانية وحريتها قد ألحق الضرر بالمجتمع الإسلامى فى عصوره المتأخرة . وأدى ببعض المفكرين المحدثين إلى اتهام الإسلام بأنه دين قدرى.

ويرجع سبب استسلام المجتمع الإسلامى فى هذه العصور الأخيرة إلى قدر الله ، مما كان له الأثر السئ على قوة هذا المجتمع ، إلى أسباب ثلاثة :

١- التفكير الفلسفى .

٢- مقتضيات السياسة.

٣- مالحق بالقوة الحيوية من ضعف تدريجى.

أما السبب الأول : فيرده إقبال إلى الاتجاه الفلسفى فى الإسلام الذى يقول بالعلية أو السببية التى تنتهى إلى الله . كما أن دخول الزمن فى الصلة بين العلة والمعلول . قد أدى إلى القول بوجود إله سام فوق الكون سابق عليه فى الوجود يؤثر فيه من خارج . وكانت المحصلة هى أن الله هو الخالق الحقيقى ، وليس للإنسان مدخل فى ذلك.

وأما السبب الثانى فهو المادية العملية عند الخلفاء الأمويين النهازين للفرص ، الذين احتاجوا بعد نكبة (كربلاء) إلى سند يحميهم من الجماهير ، وخاصة بعد تمرد معاوية . فقالوا بقدر الله وكان الأجدر بإقبال ألا ينساق وراء هذه الشائعات التاريخية، إذا كان حقا يسعى إلى تجديد الفكر الإسلامى بغية إعادة القوة إلى المجتمع المسلم فى العصر الحديث . بدلا من أن يتشبث بأحداث تاريخية مازالت الشيعة يتشبثون بها ، وتعمل على زيادة الشقة بين عنصر الأمة الإسلامية السنة والشيعة.

ثم يعقد إقبال مقارنة بين هذا المسلك الأموى وبين محـاولات فلسفية فى الغرب فى العصر الحديث فى تأييد الراسمالية على أنها أكمل نظام ، ولـم يكن مسعى (هيجل) إلا لتحقيق هذه الغاية ، وبالمثل فعل (أوجست كنت).

وهنا يشعر إقبال أن هذه المقارنة قد تهدم فكرته الأساسية ، فيعترف بالتقدم المادى الهائل فى الغرب بالرغم من ذلك .وهنا تبدو المفارقة شديدة فإذا كانت الفلسفة فى الإسلام وكذلك السياسة الأموية قد أديا إلى الضعف المادى الخطير فى المجتمع الإسلامى ، فمـا بال نفس الأسباب قد أدت إلى التقدم الإلى العقلى فىالغرب إلى هذه الدرجة ، على أية حال إنه بهذه المناسبة يهاجم (ابن رشد) لأنه سار فى نفس الاتجاه العقلى الثنائى ، مع أنه لو قرأ عن أثر الرشدية فى الغرب ، لعرف أنها أدت إلى ظهور مايمكن أن تسمية (التنوير) هناك .والغريب أن إقبالا فى هذه النقطة رفيق كل الرفق مع (رينان) شديد كل الشدة مع ابن رشد مع أن منحى الإثنين واحد فى الاتجاه العقلى الثنائى الذى يجعل العقل غير الجسد ، وأن هذا من عالم وذاك من عالم آخر، ومن ثم فإن الخلود للعقـل الكلى الذى إن ظهر على أنه فى شكل وحدات متكثرة فى أشخاص عديدين ليس إلا وهما من الأوهام.(١)

ويبدو أن إقبالا لم يقرأ تراث ابن رشد كله ، إذ لو قرأ هذا التراث جميعه ، فإنه من المحتم أن يكون رأيه فى ابن رشد فى هذه القضية غير ماذهب إليه وربما يكون قد أخذ هذا الرأى من خلال تفسيرات ابن رشد لكتب أرسطو . أما لو اطلع على كتاب (مناهج الأدلة فى عقائد الملة) فسيجد أن الفيلسوف القرطبى يذهب إلى ترجيح الرأى القائل بعودة الروح إلى جسد

---

(١) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

جديد يخلقه الله يوم القيامة، بل إنه ليذهب إلى أن هذا الرأى يشبه أن يكون أين عباس قد أخذ به ، فقد روى عنه أنه قال (ليس فى الدنيا من الآخرة إلا الأسماء) ويضيف بأن هذا الرأى يشبه أن يكون أليق بالخواص . ونقل المحقق عن ابن رشد فى هامش الكتاب المذكور رأيه فى آخر كتاب (تهافت التهافت) بأن الذى يذهب إلى أن البعث روحانى إنما يهدف إلى إبطال الشرائع .([1])

ثم يستعرض إقبال مسألة الخلود الكلى ، والخلود الشخصى فىالفلسفة الحديثة ، فيرى أن كانت قد أثبتت العجز عن إثبات الدليل على الخلود الشخصى من الوجهة الميتافيزيقية ، أما من الوجهة الأخلاقية فإنه يمكن التسليم بوجود هذا الخلود الشخصى، طبقا لمبدأ العدالة ، لأن تحقيق السعادة والفضيلة قد لايمكن تحقيقهما فى حياة متناهية .

على أن قصور الدليل الميتافيزيقى قد دفع الكثير إلى تفسير الحياة العقلية تفسيرا جسميا أساسه أن الوعى وظيفة من وظائف المخ. وهذا هو الاتجاه المادى لتفسير الإنسان . ولايسلم وليم جيمس بهذه النظرية ، فليس معنى اتفاق عمل العقل مع تغيرات تحدث فى المخ دليلا على أن المخ هو مصدر هذا العمل .

ثم ينتقل إقبال إلى راى مضاد للماديين فىمسالة الخلود أو عدمه وهو رأى (نيتشه) الذى يقول بنظرية (العود الأبدى) بمعنى أن كمية النشاط فى الكون محدودة ثابتة ومتناهيه . والمكان ليس فراغا مطلقا بل هو

([1]) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تحقيق محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٣ ، ١٩٦٩ ، ص ٢٤٦: المتن والهامش .

ذاتى ، أما الزمان فهو حركة لانهائية ومن ثم فإن النشاط فى الكون يتكرر باستمرار ، فهو يدور فى حلقة مفرغة من الزمان لا نهائية.

ومذهب نيتشه على هذا النحو ليس إلا صورة جديدة من الآلية أكثر جمودا من الآلية المادية . ولايقوم على دليل ، بل يقوم على فرض واحد من فروض العلم الكثيرة .([١])

ومثل هذا المذهب يوجد عندنا نوعا من التوقع ، لأنه صورة متكررة لما حدث ، ومن ثم فهو عبارة عن جبرية أسوأ مما تنطوى عليه كلمة (القسمة).

لكن ماهو رأى القرآن فى قضية الخلود ؟ أو فى مصير الإنسان؟.

إن إقبالا يرى قبل الفصل فى هذه القضية أنه لابد من توضيح ثلاثة أمور مقررة فى القرآن بخصوص الروح الإنسانية .

١- أن الروح الإنسانية ليست أزلية بل لها بداية فى الزمان .

٢- يرى القرآن عدم إمكانية العودة إلى هذه الأرض بعد الموت مستشهدا بقوله تعالى" حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت ، كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون"([٢]) وهناك آيات أخرى غير ذلك .

٣- أن انقضاء أجل الإنسان فى الدنيا ليس بلاء، وأن الرجوع إلى الله ليس حقيقة جماعية ، بل هى حقيقة فردية قال تعالى " إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا . لقد أحصاهم وعدهم عدا . وكلهم آتيه يوم

([١]) إقبال: المرجع السابقق ، ص ١٣٢، ١٣٣.

([٢]) المؤمنون : ٩٩، ١٠٠.

القيامة فردا "(١) فكل إنسان فرد لابد أن يحاسب حسابا مفردا ، فليس الخلاص ...... ، بل فرديا ، قال تعالى :" وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا "(٢).

والقرآن الكريم لاينظر إلى واقعة الموت على أنها تحرر تام ، بل إن التحرر التام يتمثل فى ترقى الذات وتدرجها فىالسيطرة على نفسها ، حتى إذا بقى الإنسان على قيد الحياة إلى ميعاد الفناء الكلى قبيل يوم القيامة فإن هناك استثناءات من هذا الفناء الكلى، وهذه الاستثناءات تختص بمن قويت الروح عنده فالله تعالى يقول (ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات والأرض إلا من شاء الله ".(٣)

وتصل قوة الروح فى البعض إلى درجة ينتفى فيها الفزع حتى من ملاقاة الذات الإلهية ، فالإنسان الكامل حقا هو النبى محمد صلى الله عليه وسلم الذى لم يفزع عندما رأى الله عز وجل ، فى حادثة المعراج ، كما جاء فى قوله تعالى تعبيرا عن هذا الموقف " مازاغ البصر وماطغى "(٤) ويستطرد إقبال ليشير إلى بيت شعر باللغة الفارسية ، واصفا إياه بأنه فريد فى نوعه ، فى التعبير عن معنى قوة الذات الإنسانية عند الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهذه ترجمته ...

(صعق موسى لما تجلى له قبس من نور الحق)

---

(١) مريم : ٩٣ - ٩٥ .

(٢) الاساء : ١٣ ، ١٤.

(٣) الإسراء : ٦٨ .

(٤) النجم : ١٧ .

(وأنت (محمد) ترى جوهر الحق ذاته فى تبسم)([1]).

لكن هل هناك دليل على أن هؤلاء المستثنين هم من البشر أم من الملائكة حتى ينبنى على ذلك أن هناك من بنى البشر من تقوى ذاته حتى تستطيع أن تقاوم النفخة الأولى التى تصعق من فى السموات ومن فى الأرض ؟ هذا هو السؤال . ففى الواقع ، هذه أمور غيبية ، ينبغى التثبت من مصادرها الدينية، مثلها فى ذلك مثل علامات الساعة الصغرى والكبرى وحتى عملية النفخ فى الصور مرتين الأولى للإفناء والثانية للبعث وهاتان النفختان لم يكن لنا علم بهما لولا المصدر السماوى ، على أية حال ، فإن هناك آية أخرى كان ينبغى على إقبال أن يوضح رأيه فيها ، إذ هى ، فى الظاهر ، تقابل الآية التى استشهد بها، وهى قوله تعالى " لا إله إلا هو كل شئ هالك إلا وجهه "([2]).

([1]) يشير البيت الأول إلى قوله تعالى فى سورة الأعراف ، آية ١٤٣ حيث يقول تعالى:" ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر اليك قال لن ترانى ولكن إنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين " والبيت ينسب إلى أحد الصوفية وهو جمال الدهلوى (ت ٩١٢ هـ / ١٥٣٥م) وقد أشار إقبال فى إحدى رسائله إلى الدكتور هادى حسن الأستاذ فى الجامعة الإسلامية فى عليكرة إلى أن هذين البيتين لامثيل لهما فى الأدب الإسلامى وهما يشيران إلى اللانهائية الكلية للأفكار. انظر :

Iqbal : Letters and Ritings of Iqbal, ed. by B.A. Dar, Lahore, 1968, pp. 2-3.

وانظر ، إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٣٥، ١٣٦.

([2]) القصص : ٨٨

وهنا ينتبه إقبال إلى ضرورة استبعاد القول بوحدة الوجود فى التصوف من نظرته هذه التى تنادى بخلود الذات الإنسانية فى جانب الذات الإلهية غير المتناهية، لأن القول بوحدة الوجوه يتفق مع ماذهب إليه إقبال من خلود الذات الإنسانية المتناهية ، لأن هذا يعنى تطابق الذات الإنسانية مع الذات الإلهية وهذه هى وحدة الوجود . لكنه يقول إن التناهيأو عدم التناهى لايعنى الامتداد الزمنى ، بل إن التباهى هو فى القوة وعدم التناهى معناه أيضا عدم التناهى فى(القوة) ومن هنا تبقى الذات المتناهية أى الذات الإنسانية متميزة عن الذات غير المتناهية ، أى الذات الإلهية .

وتقوية الذات إنما تكون بالعمل . وهنا تختلط فى ذهن إقبال الدنيا بالآخرة ، لأنه ينظر إلى نتيجة العمل على أنه ليست اللذة أو الألم بل الفناء أو البقاء ، فالنفس التى تعمل العمل الصالح يكتب لها البقاء والنفس التى تعمل العمل الفاسد ، يكتب لها الفناء . فهل يقصد بالبقاء والفناء الدنيويين؟ أو البقاء والفناء البرزخيين ومن ثم يقصد بالفناء والبقاء الأخرويين ؟.

إنه يقول صراحة :" وعلى هذا يظهر ان حالة البرزخ ليست مجرد حالة من التوقع السلبى ، بل هى حالة تلمح فيها النفس أوجها من الحقيقة جديدة ، وتتهيأ للتكيف مع هذه الأوجه ،ولابد أن تكون حالة تحرر روحانى عظيم ، وبخاصة عند النفس الكاملة الرشيدة ، التى تكون بالطبع قد اكتسبت أنماطا ثابتة من العمليات ، علىأساس من نظام مكانى زمانى ، وقد يكون معنى البرزخ انحلال النفوس التى جانبها التوفيق ، على أنه لامفر للنفس من أن تكافح كفاحا موصولا، حتى توفق إلى التماسك ، وإلى الفوز بالبعث .فالبعث إذن ليس حادثا يأتينا من خارج ، بل هو كمال لحركة الحياة فى داخل النفس ، وسواء أكان البعث للفرد أم للكون ن فإنه لايعدو أن يكون نوعا من (

جرد البضائع) ، أو الإحصاء لما أسلفت النفس من عمل ، ومـابقى أمامهـامن إمكانيات ".([1])

إن فكرة إقبال عن الخلود تتجاوز المستوى الدينى لأنه يرى أن الكفاح موصول فى البرزخ ، وأن هذا الكفاح يستهدف التمكن من البعث بعد المـوت، فالبعث إذن نتيجة لمواصلة الكفاح فى فترة البرزخ ، ومن ثم فإنه لايـأتى مـن خارج الذات . ومعلوم من الدين بالضرورة – كما يقول علماء الإسـلام – أن الدنيا دار ابتلاء ، وليس (بلاء) والإبتلاء هنا ، كما هو واضح، هو الاختبار سواء كان بواسطة مايحدث للانسان من خير أو شر ، أمـا الآخـرة فهـى دار الجزاء ويحدثنا القرآن أن الكفار يوم القيامة يتمنون أن يعودوا إلى الدنيا لكـى يتداركوا مافاتهم ، فيستأنفوا العمل ، غير أن القرآن يرد عليهم بأن ذلـك غير ممكن لأنهم لو ردوا فإنهم سـيعودون لمـا كـانوا عليـه ولذلـك يتسـاءل بعـض الباحثين قائلا :" جعل البعث فترة (لجرد البضائع) وربط الدار الآخـرة بـالدار الدنيـا فـى حيـاة الإنسـان ، علـى أن الآخـرة مرحلـة استئناف لنشـاط الإنسـان فىالدنيا ، فإنه يثير تساؤلا عن (التكليف) من قبل الشرع ومدته أهو فى الدنيـا والآخرة معا ؟".([2])

ويـواص إقبـال تـأكيد فكرتـه السـابقة ، فيلقـى الضـوء علـى مـاذكره الجـاحظ (ت ٢٥٥هـ) فـى كتـاب (الحيـوان) عـن التغـيرات التـى تطـرأ علىالحيـوان نتيجـة لانتقالـه مـن مكـان إلـى آخـر ، وتـأثير البيئـة فيـه بصفـة

([1]) إقبال : تجديد الفكر الدينى ، ص ١٣٨.

([2]) البهى ، محمد : الفكر الإسلامى الحديث ، مرجع سابق ، ص ٣٨٣.

عامة.(١) كما أفاضت جماعة إخوان الصفاء فى هـذا الموضـوع ، ولكـن ابـن مسكويه (ت ٤٢١هـ) – فيمايرى إقبال – كان أول مفكرى الإسلام الذى جاء بنظرية عن أصل الإنسان واضحة . وقد عبر الرومى عن هـذه الأفكـار خيـر تعبير.(٢)

وأخيرا يرتضى الرأى الذى يذهب إلى البعث البدنى كمـا يقـول شـاه ولـى اللـه الدهلوى . ولقـد كـان هـذا الموضـوع مثـار خـلاف يـن الفلاسـفة والمتكلمين(٣) ، ثم يستشهد إقبال على صحة هذا الرأى بقوله تعالى:" أإذا متنـا وكنا ترابا ذلك رجـع بعيـد . قـد علمنـا مـاتنقص الأرض منهـم وعندنـا كتـاب حفيظ".(٤)

ومع ذلك يعود إلى التشكك وليس الحسم، فى هذا البعث البدنى فيقـول " كما أننا لانستفيد أى علم جديد بطبيعة (النشأة الأخرى) إذا ربطناها بنـوع

---

(١) Sarton, George: Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927- 48. I, p. 597.

حيث يقول : لقد قبل إن كتاب الحيوان للجاحظ يشتمل على جذور كثيرة من النظريات الحديثة عن الانتخاب التطورى ، والسيكولوجية عند الحيوان ، وانظر أيضا :

Plessmer, M.: Al-Jahiz, Dictionary of Scientific Biography, VII, 63-65.

(٢) سبق أن عرضنا لما قاله فى هذا الموضوع نقلا عن كتاب إقبال تطور الفكر الفلسفى فى إيران ، الترجمة العربية .

(٣) انظر الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة ، مكتبة الجندى . د.ت، ص ١٧٦ ومابعدها . ابن رشد : مناهج الأدلة ، مرجع سابق ، ص ٢٤٦ وهامش نفس الصفحة حيث يذكر المحقق أن هذا هو (البعدث البدنى) هو نفس رأى ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت . إذن فليس الفلاسفة على اطلاقهم يقولون بالبعث الروحى، بل شذ ابن رشد عنهم فى القول بالبعث البدنى .

(٤) ق: ٣ ، ٤ .

من الجسم مهما كان خفيا ،والتشبيهات الواردة فى القرآن تقتصر على الإشارة إليها كأمر واقع ، دون أن يكون المراد منها إظهار طبيعتها وجلاء حقيقتها ، ونحن إذا تناولنا الأمر من الناحية الفلسفية ، لانقدر على أن نقول أكثر من أن ماضى تاريخ الإنسان يجعل من المستبعد أن تنتهى سيرته بفناء بدنه".(١)

والأكثر من ذلك أنه يذهب إلى أن النعيم والعذاب فى الآخره ليسا سوى أمر نفسى ، وليس أمرا حسيا ، وأن الجنة والنار حالتان لا مكانان فالنار فى تعبير القرآن هى إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنسانا ، أما الجنة فهى سعادة الفوز على قوى الانحلال .

وليس هناك خلود فى النار فهى " ليست هاوية من عذاب مقيم ، يسلطه إله منتقم ، بل هى تجربة للتقويم ، قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله وليست الجنة كذلك إجازة أو عطلة ، فالحياة واحدة ومتصلة ، والإنسان يسير دائما قدما فيتلقى علىالدوام نورا جديدا من الحق غير المتناهى الذى هو (كل يوم هو فى شأن)(٢) ومن يتلقى نور الهداية الربانية ليس متلقيا سلبيا فحسب ، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفا جديدا ، وبذلك يتيح فرصا جديدة ، تتجلى فيها قدرته على الايجاد".(٣)

ومن الواضح هنا أن إقبالا يتجاوز ماذهب إليه فلاسفة الإسلام القدماء – عند ابن رشد – من القول بالعذاب والنعيم الروحانيين ، بل إنه يذهب إلى

---

(١) إقبال: تجديد الفكر الدينى ، مرجع سابق ، ص ١٤٠.

(٢) الرحمن : ٢٩ .

(٣) إقبال : المرجع السابق ، ص ١٤١.

ابعد مما ذهبوا فى أن النار والجنة تجربتان : الأولى للتقويم - حيث لم يعد هناك فائدة . كما تقول آيات القرآن - والجنة لمزيد من التقدم والسمو - حيث لم يعد هناك فائدة لهذا التقدم أو السمو - ولا أعرف فيلسوفا قبل إقبال ذهب هذا المذهب ، فهو مذهب جديد على أية حال ، نسجل اعتراضنا عليه فى هذا المقام.

وربما كان هناك تأثر بما فى الديانة (الهندوسية) من أن الموت ، استئناف لكفاح آخر تقوم به النفس من خلال تناسخها فى جسد آخر ، وهكذا فى دورات كل دورة تستغرق الف سنة ،ولكن هذه الدورات على أى حال تنتهى إلى التحاق (الروح أو النفس) الفردية بالروح الكلى(البراهما) . فهل تحقق فى إقبال مقولة برجسون بأن النفس العالمة تحمل فى جرسومتها تجارب الآباء والأجداد؟

اللهم إنا نرجو أن يبرأ إقبال من ذلك وهو المسلم الحريص على الإسلام مهما تشعبت به المذاهب الفلسفية قديمها وحديثها .

وينبغى أن نسجل هنا شهادة من أحد المعجبين به ،وهو من بنى وطنه، وله شهرة واسعة فى العالم الإسلامى ، وخارج العالم الإسلامى ، هو (السيد أبو الحسن على الحسنى الندوى) أمين ندوة العلماء بمدينة (لكهنؤ) بالهند ، وعضو المجمع العلمى العربى بدمشق ، إذ يقول :" فإنى لا أعتقد فى إقبال عصمة ، ولاقدسا ، ولا إمامة ، ولا اجتهادا فى الدين ، ولا أبالغ فى إجلاله والاستشهاد بأقواله ، كما يبالغ كثير من الكتاب المعاصرين ، والمؤلفين المتطرفين . إنى أعتقد أن الحكيم السنائى وفريد الدين العطار ، والعارف الرومى، كانوا أرفع منه مكانة بكثير ، فى التأدب بآداب الشرع، والجمع بين الظاهر والباطن والدعوة والعمل ، وقد كانت له فى محاضراته

التى ألقاها فى مدارس ، أفكار فلسفية ، وتفسيرات للعقيدة الإسلامية ، لانوافقه عليها،ولا أعتقد – كما لايعتقد كثير من الشباب المتحمسين – أنه لم يفقه الإسلام عالم مثله ، ولم يحط بعلومه وحقائقه غيره ، إننى لم أزل – والحق أحق أن يقال – فى كل دور من أدوار حياتى ، وثقافتى معتقدا أنه لايزيد على أن يكون تلميذا من تلاميذ الثقافة الإسلامية النجباء الأذكياء ، درسها دراسة مخلصة ، وكان لايزال فى حاجة إلى التعمق والرسوخ فيها".(١)

****

(١) الندوى ، السيد أبو الحسن : روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص ١٦.

المصادر والمراجع العربية والأجنبية

المصادر والمراجع العربية والمعربة

١- الآمدى، سيف الدين :

غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبداللطيف ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٩١هـ/١٩٧١م .

٢- إبراهيم ، سمير عبدالحميد :

إقبال وديوان (أرمغان حجاز) عصره - فكره - أدبه ، لاهور ، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م .

٣- ابن تيمية ، أحمد بن عبدالحليم :

الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، الرياض ، ١٤٠٢هـ.

٤- ابن خلدون ، عبدالرحمن :

المقدمة ، بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٨٥م.

٥- ابن رشد ، أبو الوليد :

مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تحقيق محمود قاسم ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٣ ، ١٩٦٩م.

٦- ابن سينا ، أبو على الحسين:

أ- الإشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، د. ت .

ب - تسع رسائل فىالحكمة والطبيعيات ، القاهرة ، مطبعة هندية، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م .

جـ - التعليقات ، تحقيق عبدالرحمن بدوى ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣م.

د - تفسير كتاب (أثولوجيا) ، ضمن مجموعة (أرسطو عند العرب) نشر عبدالرحمن بدوى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨م .

هـ - شرح (حرف اللام) من كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو ضمن مجموعة (أرسطو عند العرب) نشر عبدالرحمن بدوى ، الكويت ، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م .

و - الشفاء ، الطبيعيات (٦) تحقيق جورج قنواتى وسعيد رايد ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

ز - المباحثات (ضمن مجموعة أرسطو عند العرب) نشر عبدالرحمن بدوى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨م.

ح - إثبات النبوات، تحقيق ميشال ومبرمورة ، بيروت ، ١٩٦٨م.

٧- أرسطو:

فى النفس ، ترجمة إسحق بن حنين ، تحقيق عبدالرحمن بدوى ، الكويت ، وكالةالمطبوعات ، ودار القلم بيروت. د.ت.

٨- أرنولد ، توماس :

الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرين ، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ، د.ت .

٩- أفلاطون :

الجمهورية ، دراسة وترجمة فؤاد زكريا ،القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م.

١٠- إقبال ، محمد :

(أ) تجديد الفكر الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ، ١٩٦٨م.

(ب) تطور الفكر الفلسفي في إيران ، ترجمة حسن محمود عبداللطيف ومحمد السعيد جمال الدين ، القاهرة ، الدار الفنية ، د.ت.

١١- التفتازاني ، أبوالوفا الغنيمي:

مدخل إلى التصوف الإسلامي ، القاهرة ، دارالثقافة ، ١٩٨٣م .

١٢- برجسون ، هنري :

التطور الخالق ، ترجمة محمود قاسم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤.

١٣- البهى ، محمد :

الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ط ١١ ، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥م.

١٤- جعفر ، محمد كمال :

التصوف - طريقة وتجربة ومذهبا ، القاهرة ، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠م.

١٥- جمعة ، بديع محمد (مترجم):

منطق الطير لفريد الدين العطار النيسابورى ، بيروت ، دار الأندلس، ١٤١٤هـ/ ١٩٨٤م .

١٦- الخضرى ، محمد :

تاريخ التشريع الإسلامى ، بيروت ، دار إحياء التراث الإسلامى، ط ٧ ، ١٩٦٠م .

١٧- الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :

المباحث المشرقية ، جزءان ، حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٣هـ، ١٩٢٣م .

١٨- السكندرى ، ابن عطاء الله أحمد بن محمد بن عبدالكريم:

التنوير فى إسقاط التدبير ،القاهرة ، المطبعة الأزهرية ، ١٣٥٠هـ، ١٩٣١م .

١٩- سلامه ، محمود:

أ - ابن خلدون - قراءة جديدة ، القاهرة ، دار آمون ، ١٩٩٠.

ب - النفس الإنسانية عند ابن سينا وأسلافه - دراسة نقدية ، القاهرة ، دار آمون ، ١٩٩٠.

٢٠- السلمى ، أبو عبدالرحمن :

طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، القاهرة ، مكتبة الخانجى ، ط٢ ، ١٩٦٩م .

٢١- السيوطى ، جلال الدين :

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، نشر على سامى النشار، القاهرة ، مكتبة الخانجى ، د.ت .

٢٢- الشافعى ، أبوعبدالله محمد بن إدريس:

الرسالة ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، القاهرة ، مكتبة الحلبى ، ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣.

٢٣- الطوسى ، السراج :

اللمع ، تحقيق عبدالحليم محمود طه وعبدالباقى سرور ،القاهرة ، ١٩٦٠م .

٢٤- الغزالى ، حجة الإسلام محمد بن محمد :

أ- الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة، مكتبة الجندى ، د.ت .

ب – القسطاس المستقيم ، (ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى) القاهرة ، مكتبة الجندى ، د.ت.

ج – معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، القاهرة ، مكتبة الجندى ، د.ت.

٢٥- الفارابى ، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان :

مقالة فى معانى العقل (ضمن مجموعة) القاهرة ، مطبعة السعادة، ١٩٠٧م .

٢٦- كانتول ، ولفريد :

الإسلام والتطور ، (ضمن مجموعة) دراسات إسلامية، إشراف نقولا زيادة ، بيروت ، ١٩٦٠م.

٢٧- كرم ، يوسف :

تاريخ الفلسفة الحديثة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧م .

٢٨- معوض ، أحمد : إقبال – حياته وآثاره ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠م.

٢٩- الندوى ، السيد أبوالحسن على الحسنى :

روائع إقبال ، كراتشى ، مجلس نشريات إسلام ، ط ٤ ، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٣٠- النشار ، على سامى :

مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى ، القاهرة ، دار المعارف ، ط ، ١٩٧٨م .

٣١- الدهلوى ، شاه ولى الله :

حجة الله البالغة ، القاهرة ، المطبعة المنيرية ، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٢م.

٣٢- وورنر ، ريكس :

فلاسفة الإغريق، ترجمة عبدالحميد سليم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م.

المصادر والمراجع الأجنبية

1- Abdul - Hakim, Khalifah: Iqbal, in (A history of Islamic Philosophy) , Carachi, Royal book Company, 1988.

2- Aghnides, Necolas P.: Mohammadan Theories of Science, Finance, New York, 1916.

3- Alexander, S.: Space, Time and Deity, London, 1920.

4- Bergson, H.: Creative Evolution, Trans by Arther hill Mitchell, London, 1911.

---------------: Time and Free Will, Trans by F. 1, Pogson, London, 1910.

5- Bradly, Franscis Herbert: Ethical Studies, Oxford, 1927 .

--------------: The Princibles of Logic, Oxford, 1922.

--------------:Appearance and Reality: A Metaphysical Essay, Oxford, 1930.

6- Briffault, Robert: Making of Humanity, London, 1928.

7- Burnet, John : Greek Philosophy from Thales to Plato, London, 1961.

8- Deson, John Hopkins: Emotion as the Basis of Civilization, New York and London, 1928.

9- Goldziher, Ignaz: Muhammadanische Studiom, Trnas. by O.R. Barbar and S.M. Stern, Muslim Studies, 2 Vols. London, 1971.

10- Iqbal, Mohammad: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, Institnte of Islamic Culture, 1986.

------------ The Development of Metaphysics in Persia, London 1908. Rep. Lahore, 1954, 1959, 1964.

------------ Letters and Writings of Iqbal;s, ed. by B.A. Dar, Karachi, 1957.

11- James, William : The Principle of Phsycology, New York, 1950.

12- Lanmens, H.: Islam: Beliefs and Instructions, Trans. by Sir E. Denison Ross, London , 1929.

13- Margolioth , D. S. : The Early Development of Mohammedanism, London1914.

14- Nietzsche, Friedric Wilhelm : The Complete Works of Friedric Nietzsche, Trans. by W.A. Haussmann, Edited by Oscar Levy, 18 Vols., Edinburgh, 1909-14.

15- Rahman, F.: Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhandi, Karachi, 1968.

16- Rumi, Maulana Jalal al - Din: Mathniawi Ma'nawi, texet ed. an trans. and Commentary by Renold A. Nicholson, London, 1925- 40.

17- Russell, Bertrand: Our Knowledge of the External World , London, 1949.

-----------------: Mysticism and Logie, London, 1949.

18- Sarton, Gorge: Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927.

19- Sharif, M.M. (editor) , History of Muslim Philosophy, (An article by Abdul hamid Siddiqi, " Shah Wali Allah Dihlawi".

20- Sheikh, M. Sa'eed (editor and annotater) on the Reconstruction of Religious Thought in Islam by M. Iqbal , Lahore, 1986.

21- Siddiqi, Mazharuddin: Concept of Muslim Culture in Iqbal , Islamabad, 1970.

22- Spengler, Oswald: The Decline of the West , Trans by C.E. Atkinson, London, 1954.

23- Taylor, A.E. : Continuity (an article in Encylopaedia of Religion and Ethics , IV.

Stern, S.M. : Ibn El- Samh(in Journal of the Royal Asiatic Society, 1965.

24- The dani, Nankram Vasanmal: The Garden of East, Karachi, 1932.

25. Whirtehead, Albert North : The Concept of Nature, Combridge, 1920.

*****

المحتويـــــات

الصفحـــة

******